



# Der Terminus transszendental
## in seiner historischen Entwickelung bis zu Kant.

---

**Inaugural-Dissertation**

zur

**Erlangung der Doktorwürde**

der

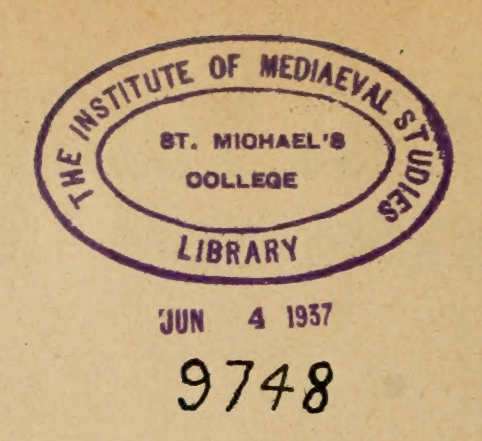
**Hohen**
**Philosophischen Fakultät der Universität Marburg**

vorgelegt von

**Hinrich Knittermeyer**
aus Hamburg.

---

MARBURG
Buchdruckerei von Joh. Hamel
1920.






Angenommen von der philosophischen Fakultät Marburg
am 22. Oktober 1914.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

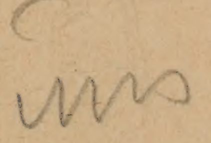
Referent: Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Paul Natorp.

Den Freunden

Franz Blumenfeld
Otto Alfred Feicke
Hans Hartje

zum Gedächtnis.

Joh. 15, 13.



# Inhalt.



---

## Vorbemerkung.

Die vorliegende Arbeit wurde schon im Sommer 1914 abgeschlossen. Von einer Auslassung (vergl. S. 19 Anm. 2) abgesehen, erfolgt hier ein unveränderter Abdruck. Die Arbeit so zu gestalten, daß sie dem gegenwärtigen Verlangen des Verfassers genügt hätte, hätte sie neu zu schreiben geheißen. Das erwies sich als unausführbar. So erhebt sie keine weiteren Ansprüche, als ihr Titel sie ausspricht. Sie will nur einen Beitrag liefern zur Geschichte der philosophischen Terminologie. Die Stellung des Themas ergab sich aus einer Unterhaltung mit Professor Hermann Cohen im Sommer 1912. In ihrem Werden wie jetzt bei ihrer Drucklegung ist die Arbeit der steten Anteilnahme meines Lehrers Professor Paul Natorp begegnet, wofür der Verfasser seinen herzlichsten Dank auch öffentlich auszusprechen sich gedrungen fühlt.

---

Die folgenden sinnstörenden Druckfehler sind zu berichtigen:

S. 18, Z. 2 v. u. l. aestimant
S. 45, Z. 4 v. u. l. importat
S. 49, Z. 3 v. u. l. ut
S. 95, Z. 21 v. o. l. incompraehensibilem.

Einige weitere verbessern sich von selbst.

---

# Erster Abschnitt.

## Ursprung und Entwickelung des Terminus im Zeitalter der mittelalterlichen Scholastik.

### 1. Augustin.

Die in der modernen Terminologie scharf unterschiedenen Worte transszendent und transszendental werden bis weit in die Neuzeit hinein als synonyme Begriffe gebraucht. Sie stammen beide von dem lateinischen Verbum transcendere ab, aus dem sich zuerst die Partizipialableitung transcendens zu einem festumgrenzten Terminus entwickelt. „transcendere" bedeutet ursprünglich „übersteigen" und wird von Cicero zweimal in eigentlicher, nicht übertragener Bedeutung verwandt.[1]) Bei der letzten großen Geistespersönlichkeit des ausgehenden Altertums, bei Augustin, kommt das Wort noch immer selten, aber doch meist in übertragener Bedeutung vor. In ihm (354—430) begegnet sich in erschütternder Weise die Kultur des alten Europa mit den neu eingedrungenen religiösen Offenbarungen des Morgenlands. Neuplatonismus und Christentum werden in seiner den geistigen Mächten der Zeit tief aufgeschlossenen Seele zu einer Einheit verbunden, die keine logische Bewältigung dieser Gegensätze sein kann, die einzig in der Kraft seines persönlichen Lebens sich vollzieht, das alle Schranken endlicher Spekulation übersteigt. Die Grundkraft in seinem Wesen ist die lebendige Religion, der die „Probleme des Kosmos" ganz „gleichgiltig" geworden sind,[2]) und die daher im eigenen Innern jenes wahrhaftige Leben entdeckt, das allein Realität enthält. Darin liegt die weltgeschichtliche Größe Augustins, daß all sein Suchen und Zweifeln in der Selbstgewißheit des

[1]) Vergl. Merguet: Lexikon zu Ciceros Reden und philosophischen Schriften.

[2]) Vergl. Dilthey, Einl. in die Geistesw. I 326 ff. Leipz. 1883.

inneren Lebens zur Ruhe kommt. Aber Dilthey hat mit klarem historischem Blick erkannt, daß dies Hinabsteigen in die Tiefen der eigenen Innerlichkeit noch nicht das Selbstbewußtsein des modernen Menschen bedeutet, sondern letzthin nur die Anbahnung einer neuen Metaphysik. Das Gefüge der ewigen Wahrheiten, das sich der Selbstschau der Seele enthüllt, weist auf einen über ihr liegenden Ursprung hin. Der rastlose Fluß des inneren Geschehens eröffnet in sich Zusammenhänge, die nur in einer neuen Metaphysik zur Begründung kommen können. Wir werden erkennen, wie die historischen Ursprünge der mittelalterlichen Metaphysik, die mit der Entwickelung des Transszendenzbegriffs in enger Verbindung steht, in einem wesentlichen Teile auf Augustin zurückgehen. Bedeuten diese veritates aeternae an sich schon ein Hinausgehen über den aufweisbaren Bestand des seelischen Lebens, können wir sie nur sub specie aeterni gleichsam aus dem Strom des Werdens und Wechsels herausheben, so ist doch für den Christen des ausgehenden Altertums die inbrünstige Sehnsucht nach der Ruhe der Seele in Gott ein viel stärkerer Impuls, über alles Vorgefundene hinauszuschreiten. Die Welt, die sich dem Christen in der stillen Versenkung in sein Inneres erschließt, weist ihn mächtiger noch über sich selbst hinaus als aller Glanz der antiken Kultur. Dort ist allein Realität, aber auch sie schwebte in gähnender Leere, wenn in ihr sich nicht der lebendige Gott offenbarte. Indem der Mensch sich auf sich selbst besinnt, spürt er den Hauch des heiligen Geistes, der ihn über sich selbst hinausweist. Beide Motive verbinden sich für Augustin, und wir nennen es nicht Zufall, wenn hier das Wort transcendere seine große Sendung antritt. Für Augustin gibt es noch keine Ethik, die zu innerer Selbstständigkeit gekommen ist und ihm im Menschen selbst das sicherste und gewisseste Jenseits verbürgt, für ihn ist das Streben zum Absoluten in der Sehnsucht nach dem Frieden Gottes beschlossen, der über alles Wirkliche, in wie sublimen Formen wir es auch suchen mögen, hinausliegt. Im Leben

der Seele mit Gott sind nicht nur alle Schranken überstiegen, die uns in die Endlichkeit des körperlichen Daseins bannen,[1]) sondern wir müssen uns erheben über die Bedingtheit der eigenen Innerlichkeit selbst, wenn wir die Fülle in Gott schauen wollen, dem nichts mangelt.[2]) „Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum: Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere." Mit unserem Geiste können wir die Fackel der Wahrheit in uns nicht anzünden, wir müssen den „vernünftelnden" Geist übersteigen und das Licht der Wahrheit erwarten, das uns Erleuchtung bringt.[3]) Die imaginatio *macht* nicht die Wahrheit, sondern sie *findet* sie.[4]) Dieselben Stufen des Aufstiegs zu Gott finden wir wieder in der Civitas Dei in einem berühmten Satze, den auch *Petrus Lombardus* in seinen Sentenzenkommentar aufgenommen hat: „Viderunt summi philosophi nullum corpus esse deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum; viderunt etiam quicquid mutabile est, non esse summum bonum deum omniumque principium, et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt." [5]) Die Schriften *Augustins* blieben das ganze Mittelalter hindurch lebendig, und bildeten neben der *Aristotelischen* Tradition eine ebenbürtige Grundlage der philosophischen

---

[1]) Confessiones, Migne Opera I 794: „*Transcendi* enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium."

[2]) ib. I. 774. „Et adhuc ascendebamus interius cogitando, et loquendo, et mirando opera tua; et venimus in mentes nostras, et *transcendimus* eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis." Vergl. de ordine 2, 9. (zitiert auch bei *Malebranche* Recherche Préf.)

[3]) De vera Religione, Migne III, 154.

[4]) ib. III, 155.

[5]) De Civitate Dei Libri XXII ed. E. Hoffmann. Vol. I Wien 1899 p. 364. Lib. VIII cap. VI. (Die obige Formulierung aus *Petrus*). Die summi philosophi sind die Neuplatoniker; Augustins transcendere geht auf Plotins ἐπέκεινα zurück.

Polemik, mehr noch, sie waren der köstlichste religiöse Schatz der abendländischen Patristik, und als solcher von unermeßlicher Wirkung auf Geist und Sprache des Mittelalters. Im klassischen Latein wird das Wort transcendere zwar schon hier und da in übertragener Bedeutung gebraucht,[1]) aber es fehlt ihm hier noch durchaus der besondere Nebensinn, den wir heute mit dem Begriff der Transszendenz, als dem Hinausragen über alles Endliche verbinden, und der in jenen Sätzen Augustins sich ausprägt. Wenn die auf ihn folgende philosophisch-theologische Literatur diesen neuen Sinn des Wortes in ständiger Tradition fortpflanzt, so dürfen wir dies auf den Einfluß der literarischen Autorität dieses Mannes zurückführen. Schon Boëthius (etwa 480—525) braucht das Wort in ähnlichem Sinne wie Augustin.[2]) Wir finden es weiter bei dem an Augustin und an der Neuplatonischen Mystik gleichermaßen gebildeten Johannes Scottus,[3]) den De Wulf den Begründer der Antischolastik nennt,[4]) wie bei dem die Vernunft an die Offenbarung aufs

[1]) Vergl. Forcellinus: Totius Latinitatis Lexicon. T. VI. 1875. p. 143. Seneca: transcendere aliquem ingenio (übertreffen) Velleius: ad maiora transcendere.

[2]) In De Consolatione Philosophiae kommt transcendere viermal vor; in dem neuen Sinne nur Lib. V Prosa IV ed. Peiper Lpz. 1871. p. 134, 80 ff.: sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest universali consideratione perpendit."

[3]) Johannes Scottus Eriugena (ca. 810—880) De Praedestinatione ed. Migne, P. L. 122, 390: „quo modo enim signa sensibilia, id est, corporibus adhaerentia remotam illam omni sensu corpores naturam ad liquidum significare possent, quae vix purgatissima mente attingitur, omnem transcendens intellectum?" De Divisione Naturae, ib. 483 „naturam transcendere" u. ö. ferner in den Glossen zu Boëthius de trinitate ed. Rand, Quellen und Untersuchungen zur lat. Phil. d. M. A. Bd. I, 2 München 1906, p. 42,5 ff. „'Difficilius invenitur ubi non sit', quia eius [sc. Dei] praesentia omnem locum regit, ita ut maiestate sua omnem qui ubique est locum transcendat."

[4]) De Wulf, Gesch. d. mittelalterl. Philos, übers. v. R. Eisler Tübingen 1913 p. 140 ff.

entschiedenste bindenden Anselm, in dessen Formel credo ut intelligam die Tendenz der Scholastik ihr Schlagwort fand.[1]) In noch ausgedehnterem Maße Beispiele für den Gebrauch des Verbums aus der Frühscholastik anzuführen, erübrigt sich, da es hier nur darauf ankommt zu zeigen, daß es seit Augustin in der neuen Bedeutung gebräuchlich wird, die ihm seine Stellung in der Geschichte der Terminologie sichert.

### 2. Die transsсendenten Punkte des Raymundus Lullus.

Unsere nächste Aufgabe ist es zu zeigen, wie das Partizipium transcendens sich eine selbständige terminologische Stellung erringt. Bei Raymundus Lullus kommt der Begriff des punctus transcendens zu terminologischer Bestimmung.[2]) Er entsteht, wenn ein Vermögen des Menschen ein anderes oder sich selbst in der Bestimmung des Gegenstandes überschreitet. Aus der ihm eigenen Betrachtungsart gelangt es zur Verneinung dessen, was im Sinne eines anderen Vermögens bejaht werden muß.[3]) Wir haben es hier mit einer Fassung des Transszendenzbegriffes zu tun, die in ihrer prinzipiellen Begründung sich mit der Terminologie Kants wohl vereinigen läßt. Die Idee der Freiheit,

---

[1]) Anselm (1033—1109) Monologium Cap. LXIV. Migne P. L. 158, Opera I, 210: Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani . . ."

ib. Cap. LXV. p. 212 „id quod humanum intellectum transcendere intelligo."

[2]) Lullus lebte von 1235—1315. Wir werden das Partizipium aber schon bei Albert dem Großen in terminologischer Verwendung finden. Doch ist es nicht nötig, Lullus auch nur terminologisch von Albert abhängig zu denken. Einmal lag die Bezeichnung in dem vorliegenden Falle an sich nicht fern, und dann steht Lullus der zeitgenössischen Philosophie überhaupt relativ unabhängig gegenüber.

[3]) Beati Raymundi Lulli. Opera. Mainz 1729. Tomus V. Ars inventiva veritatis p. 47: „Causatur enim punctus transcendens ex excessu quem alia potentiarum hominis habet supra aliam, aut aliquando supra seipsam . . Itaque negat id, quod alia potentia per excessum attingit super illam."

die für die praktische Philosophie die radikale Grundlegung ihrer Gesetzlichkeit bedeutet, ist in der theoretischen oder spekulativen Philosophie ein transszendenter Begriff. Nach Lullus kann diese Transszendenz entweder darin bestehen, daß der Intellekt, der im allgemeinen durch seinen sachlichen Zusammenhang mit der Imagination und den Sinnen die natürliche Neigung haben wird, den Angaben der niederen Vermögen zuzustimmen, durch die notwendige Einsicht (ratio) in seine überragende Macht sich berufen fühlt, „zu behaupten, was jene verneinen, zu verneinen, was jene behaupten.“ [1]) Sie kann aber auch darin bestehen, daß der Intellekt über sich selbst hinausschreitet. Wie nämlich die imaginatio alles umfaßt und umspannt, was dem sensus zugänglich ist, aber selbst ihren Bereich noch weiter ausdehnt, gerade eben so verhält sich der Intellekt zur imaginatio. Wenn es danach schiene, als ob der Intellekt das Maß der Realität, das den Objekten zukäme, in sich enthielte, so erweist sich dies indessen als irrig. Lullus sucht in scharfem Kampf gegen Averroes und den arabischen Naturalismus die Einheit von Rationalem und Suprarationalem zu erweisen.[2]) Der Intellekt soll auch die Realität der fides und opinio legitimieren, und indem er so seine eigene und höchste Aufgabe erfüllt, schreitet er notwendig über sich selbst hinaus.[3])

Nach dieser allgemeinen Darstellung des Wesens des transszendenten Punktes geht Lullus dazu über, in omni

---

[1]) ib. „. . remanet (sc. intellectus) in ratione et necessitate sui excessus, affirmans ea, quae praedictae potentiae (sc. sensus et imaginatio) negant, vel negans ea, quae affirmant.“

[2]) Vgl. De Wulf l. c. p. 367.

[3]) Lullus, ib. quantumcumque realitatis intelligit intellectus in obiecto, tantundem est in eo et ultra. Quod si non, impossibile esset suppositio ultra intellectum, et per consequens nec fides nec opinio essent. Et hic transcendit intellectus se ipsum, intelligens aliqua esse necessario, quae non intelligit.

Vgl. Liber magnus contempl. c. 154 n. 2. Zitiert bei Ueberweg II[10] 535. Fides est res adeo excellens et nobilis, quod transcendat terminos in quibus ratio est terminata.“

materia, d. h. auf den neun Gebieten des Wirklichen seine Wirksamkeit nachzuweisen. Bei den Elementen unterscheidet er sechs transszendente Punkte, die indessen weder den Eindruck systematischer Vollständigkeit machen, noch von einander in klarer und eindeutiger Weise zu trennen sind. Bei den fünf ersten handelt es sich um ein Transszendieren des Intellektes über die imaginatio, und zwar teils in Bezug auf die Substanz, teils in Bezug auf die Accidentien. Das erstere findet nach Lullus viermal statt, aber bei näherem Zusehen zeigt es sich, daß hier allemal dasselbe Problem vorliegt. Die imaginatio vermag aus sich heraus nur extensive Bestimmungen zu vollziehen, während die eigentlich neue Leistung des Intellektes in der Erschließung der intensiven Größe besteht. Der Kreislauf der Elemente vermag nur in der Betrachtung des Intellektus zu resultieren, während die imaginatio nur die jeweilige Bewegung von Punkt zu Punkt zu begreifen imstande ist. [1]) Das Problem, um das es sich in diesem Fall handelt, mag noch so sehr aus den Voraussetzungen der alten Metaphysik gestellt sein, man muß doch anerkennen, daß Lullus hier ein ernstes logisches Problem aus dem Schutt der scholastischen Begriffsspalterei klar herausgehoben hat. Die Einfachheit der Elemente, ihr Befaßtsein in einer Maßeinheit, ihre Zurückführung auf eine einheitliche Gestalt, all dies bleibt der Imagination verborgen, die nur das Zusammengesetzte in endlichen Maßen und Gestalten erschaut, aber nicht vorzudringen vermag zur Ursprungseinheit im Intensiven, aus der die extensive Mannigfaltigkeit erst hervorwächst, da sie doch aus dem Nichts nicht zu entstehen vermöchte. [2]) Wie den Elementen bezüglich

[1]) ib. fol. 47. quia imaginatio ex hoc, quod non potest apprehendere motum, nisi de loco ad locum, negat praedictam circulationem et receptionem esse.

[2]) ib. fol. 48. Deficit hic quidem imaginatio, quia similiter . . . eius actus non transit in intensitatem, et ideo quantitatem intensam non attingit, sed extensam . . Sed tunc transcendit (sc. intellectus) ultra illam naturam . . et transit ad naturam intensi, unde situs extrinsecus est causatus, . . cum sit impossibile naturaliter, quod de nihilo reducatur esse.

ihrer Substanzialität, so geht es ihnen auch in Hinsicht auf die Accidentien. Doch geht hier Lullus nicht ins Einzelne, sondern begnügt sich mit einem Analogieschluß. Die intensiven Accidentien sind die erzeugenden Momente der extensiven.[1]) Damit wären die fünf ersten transszendenten Punkte der Elementenlehre bestimmt. Ein sechster entsteht durch eine Transszendenz des Intellektes über sich selbst. Die intensive Substanz mitsamt ihren intensiven Accidentien ist ungeworden und unzerstörbar. Da sie aber ihrer Materie nach aus dem Nichts abgeleitet werden muß, und der Intellekt zu einer solchen Herleitung nicht zureicht, so muß er zur Vollziehung eines solchen Schlusses notwendig sich selbst transszendieren.[2])

Weiterhin werden dann in analoger Weise transszendente Punkte für das Vegetabile, Sensitive, Imaginative, Rationative, Moralische, Coelestische, Angelische und Göttliche aufgezeigt. Diese Betrachtungen hier im einzelnen durchzuführen, können wir uns ersparen; es sollte nur auf die allgemeine methodische Bedeutung dieser transszendenten Punkte hingewiesen werden. Nachdem Lullus die zwei verschiedenen Arten der Möglichkeit solcher Transszendenz aufgezeigt hatte, konnte es ihm nicht darauf ankommen, in dem unermeßlichen Bereich des Wirklichen irgendwelche Vollständigkeit im Aufzählen ihres empirischen Vorkommens anzustreben.[3]) Die transszendenten Punkte erster Art hätten

[1]) ib. et sic attingit duobus modis substantiam scilicet extensam, quae est influxa, et intensam, quae est influens: et duobus modis similiter accidentia, scilicet extensa, quae sunt influxa, et intensa, quae sunt influentia de se ipsis ipsa accidentia extensa.

[2]) ib. Unde ipsa substantia intensa cum suis accidentibus intensis ingenerabilis est et incorruptibilis. Unde autem derivetur ipsa substantia intensa cum accidentibus suis materialiter quidem a nihilo, et hic cum ipse intellectus non possit se ferre super nihil, devincit hic intellectus naturam sui ipsius et transcendit ad rationes summi efficientis, et in eis attingit hoc ita esse. Et est iste punctus in secundo modo transcendendi.

[3]) Vgl. Prantl, Gesch. der Logik im Abendland Bd. III. 172. Leipzig 1867. A. 140. Das dort über das Vorkommen der trans-

bei methodischer Untersuchung zu wertvollen erkenntnistheoretischen Einsichten führen können, indem sie die Beiträge von sensus imaginatio und intellectus zur Begründung der Erkenntnis zu scharfer Sonderung hätten bringen können. Die transszendenten Punkte zweiter Art hingegen bedeuten, wenn ihnen ein positiv bestimmender Wert beigelegt wird, eine Kapitulation vor den verstiegensten Forderungen der Metaphysik, während sie anders verstanden an die Schranken der menschlichen Erkenntniskraft hätten erinnern können. In jeder Hinsicht bezeugen sie allerdings eine radikalere Transszendenz, und Lullus mochte sie von seinem Standpunkt aus mit Recht als fortiora quam prima bezeichnen.[1]) Der Lullische Begriff der Transszendenz wäre ganz wohl einer weiteren Entwickelung fähig gewesen, aber über dem großen Kampf der Prinzipien zwischen Thomas und Duns Scotus ist der punctus transcendens wie so manches andere aus der reichen gelehrten Arbeit des doctor illuminatus bald der Vergessenheit verfallen.

### 3. Die termini transcendentes Alberts des Großen.

Kürzer noch können wir uns in Betreff der transszendenten Termini fassen, deren sich Albertus Magnus anläßlich des einfachen Syllogismus bedient. „Et quia de syllogismo loquimur simplici, qui tantum formaliter syllogismus est, et in omni materia habet poni, et nullius materiae est proprius, ideo terminis utimur transcendentibus, nihil et omnia significantibus.“ [2]) Sie bestimmen keine „Materie“ und sind doch auf jede „Materie“ anwendbar. Die Symbole

---

szendenten Punkte nur flüchtig angedeutete ist zu berichtigen. Prantl kennt innerhalb des Gebietes der Elementativa, Vegetativa, Sensitiva und Imaginativa nur transszendente Punkte erster Art, während in allen höheren Gebieten nur solche zweiter Art angetroffen werden. Das mißdeutet den ganzen Sinn der Absicht des Lullus.

[1]) ib. fol. 47.

[2]) Albertus Magnus, Opera, Lugduni 1651. Tom I. Liber I. Priorum Analyticorum Tr. I. c. 9. Vgl. Prantl, Gesch. der Logik III. 106. Anm. 469.

dieser transszendenten Terminologie sind die Buchstaben a, b, c usw., die schon von Aristoteles, Averroes und Boëthius in diesem Sinne verwandt wurden. Boëthius verwendet die Buchstaben anstelle der Worte nicht nur wegen der Kürze und Allgemeinheit der dadurch gewonnenen Bezeichnung, sondern vor allem, weil dadurch mit einem Schlage alle in den Wortbedeutungen verborgenen Fehlerquellen abgewiesen sind. [1]) Die Buchstaben stehen noch außerhalb der Region des Wahren und Falschen, sie sind frei von jeder Bestimmung, liegen über alle Bestimmung hinaus, sind transszendent gegenüber den Akten jedweder Bestimmung. Aber erst Albertus Magnus belegt die in dieser Absicht in die Schlußlehre eingeführten Buchstaben mit dem Namen der termini transcendentes, und auf diese terminologische Fixierung kommt es in diesem Zusammenhange uns an.

### 4. Albert der Große als Urheber der Bezeichnung „Transcendentia."

Diese Tatsache würde an Bedeutung gewinnen, wenn es uns gelänge nachzuweisen, daß Albert der Große auch der terminologische Urheber jenes Transszendenzbegriffes gewesen wäre, dem in der Philosophie der nächsten Jahrhunderte eine wenigstens äußerlich so umfangreiche Geschichte beschieden war. Prantl glaubte den ersten Beleg für diese Terminologie in der pseudothomistischen Schrift „De natura generis" zu finden,[2]) und auf ihn haben sich F. Schmidt und Rudolf Eucken in ihren Untersuchungen berufen. [3]) Schon Eisler [4]) und Baensch [5]) haben richtig bemerkt,

---

[1]) Boëthius, Opera P. L. 64, 810 (De Syllogismo categorico) Vgl. Prantl l. c. I. 699. Anm. 133.

[2]) Prantl, l. c. III, 245.

[3]) F. Schmidt, De origine termini Kantiani transcendens, Marburg 1873 p. 3 f.

R. Eucken, Gesch. d. philos. Terminologie, Leipzig 1879. p. 204 f.

[4]) R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe.

[5]) O. Baensch, in der Uebersetzung von Spinozas Ethik. 2. Aufl. p. 283. Leipzig 1910.

daß in demselben Sinne die Bezeichnung „transcendentia" bereits bei Thomas selbst sich findet. Aber es läßt sich der in Frage stehende Gebrauch des Wortes transcendens auch schon für Albertus Magnus nachweisen, und wir haben Grund zu der Annahme, daß bei ihm eben diese bedeutungsvolle Terminologie entstanden ist. Wenn schon die termini transcendentes eine wertvolle Analogie bieten, scheint sich diese Annahme besonders durch die Form zu bestätigen, in der dieses Wort bei Albert auftritt. „Et similiter potest dici de quolibet quod genera transcendit, ut est res, unum et aliquid." [1]) Man muß beachten, daß das genera transcendere später zu einem integrierenden Bestandteil in der Definition der Transszendentien wird. Den Uebergang zur Verselbständigung bezeichnet die folgende Fassung, wo das Partizipium als Gerundium gebraucht wird: „bonum . . est de transcendentibus omne genus sicut et ens: et ideo ab ente separari non potest." [2]) Als selbstständiges Substantivum wird der Terminus ausschließlich im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles gebraucht: „quia primo a transcendentibus . . scitis." [3]) Schon das sprachliche Auftreten des Begriffs legt es also nahe, nicht einen längst ausgemünzten Terminus zu postulieren, sondern eine Neubildung anzunehmen, die einem natürlichen Bedürfnis entsprang und erst allmählich zu festumgrenzter Bedeutung gelangte. [4])

### 5. Analoger Gebrauch in der dem Robert Grosseteste zugeschriebenen Summa Philosophiae.

In analoger Ursprünglichkeit, ohne terminologische Prägung benutzt in der gleichen begrifflichen Tendenz die

[1]) Albertus, Opera I. Liber d. praedicabilibus p. 41. Tr. IV. c. 3.

[2]) Albertus, Opera XVII. Summa Theologiae Tr. VI. qu. 26. m. 3.

[3]) Albertus, Opera III Comm. zur Metaphysik p. 4. Lib. I Tr. 1 c. 2.

[4]) Trotz gründlicher Durchsicht habe ich in den 21 Foliobänden der Iammyschen Ausgabe keinen weiteren Gebrauch des selbstständigen Partizipiums feststellen können.

dem Robert Grosseteste zugeschriebene Summa Philosophiae[1]) das Wort transcendere. Die Summa entstammt vermutlich der Oxforder Schule des 13. Jahrhunderts und ist auf jeden Fall nicht vor 1264 verfaßt. Ueber der Mannigfaltigkeit der Formen, die die Materie bestimmen, über der Fülle der formae causatae et creatae erhebt sich die Forderung nach einer Form schlechthin, nach der forma prima et increata. „Sicut enim omne ens est propter primum ens, quo circumscripto nihil est ens, ita quidem omne formatum est propter primam formam actualitatem rebus et perfectionem rebus impartientem.“ Als solche aber ist sie nicht die forma generis generalissimi, da sie in diesem Betracht immer nur zum principium substantiae sich erhöbe, sondern sie muß schlechterdings außerhalb aller Gattungsbestimmtheit gedacht werden. Sie muß schlechterdings außerhalb aller Vergleichbarkeit zu den in den Gattungen limitierten Formen stehen. „Excedit conditionem causatorum omnium non tantum aut tantum determinabili videlicet substantia — sic enim comparationem necessario admitteret —, sed omnino per infinitum.“ So trifft der Verfasser für die forma increata die terminologisch wichtige Bestimmung ipsum namque commune genus omnium transcendit, cum sit causa eius.[2]) Daraus ergibt sich, daß die erste Form an sich nicht auf die Materie bezogen[3]) und die Materie also nicht durch die nun in übertragener Bedeutung als transszendente Form bezeichnete forma prima bestimmt werden kann.[4]) Ob der Verfasser der Summa diese ter-

[1]) Zuerst herausgegeben von Ludwig Baur die philosophischen Werke des Robert Grosseteste Münster 1912 in Beitr. z. Gesch. d. Ph. des M. A. ed. Baeumker, Band IX, über die Autorschaft der Summa vgl. p. 129 ff., über die Zeit der Abfassung p. 136 f.

[2]) l. c. p. 377. Tr. VII c. 1.

[3]) ib p. 331. Tr. V c. 6. forma autem increata quia genus proprie transcendit, materiae inniti non potest.

[4]) ib p. 313 Tr. IV c. 9. nec est materia determinabilis per formam, ut aestiment, transcendentem, cum nulla forma creata sit, quin materiam veram concernat. Forma vero secundum nomen

minologische Eigenart unmittelbar den oben erörterten älteren Schriften entlehnt, oder vielleicht von Albert selbst dazu angeregt worden ist, wird sich mit Sicherheit kaum bestimmen lassen. Der ganze Kreis der Gelehrten, dem auch die Summa entstammt, ist an sich dem Augustin und der neuplatonischen Denkart stark verpflichtet, aber die spezielle Wendung des genus transcendere könnte doch in Anlehnung an Albert gewählt sein, der zudem auch in diesem Zusammenhange zitiert wird.[1]) Auf jeden Fall würde aber auch unter diesen Umständen die Art der Uebernahme zeigen, wie wenig fixiert die terminologische Stellung des transcendens dieser Zeit noch erschien.[2])

### 6. Alexander von Hales und Bonaventura.

Die ersten Versuche einer Systembildung auf Grund der neuen historischen Lage um die Wende des 12./13. Jahrhunderts gingen von den Franziskanern aus, sind aber erst wesentlich noch von theologischen Interessen bestimmt, So gelangen weder Alexander von Hales noch Bonaventura zu einer das im besonderen philosophische Motiv betonenden Charakteristik der Transszendentien, während sie wohl die ersten sind, die im Rahmen der Theologie, den Anregungen Augustins folgend, die transszendentalen Prädikate der Einheit, Wahrheit und Gutheit formelhaft auf Gott beziehen. Dabei geht Alexander, der entschieden die Gleichwertigkeit

---

tantum transcendit esse materiae, quia videlicet sit alia, ut verbi gratia forma increata et forma apud intellectum, quam impossibile est, materialem esse. Vergl. auch p. 320 c. 15 si conditiones temporis per essentiam transcendit.

[1]) Albertus wird zitiert Tr. V c. 5 p. 329. 330.

[2]) Hier folgte ein Kapitel über den Ursprung der unter dem Namen „Transcendentia" zusammengefaßten Begriffe. Darin wird gezeigt, wie das Eine und Seiende schon bei Aristoteles als transkategorial aufgefaßt sind, wie der Dreiklang unum verum bonum auf die christliche, vornehmlich augustinische Trinitätsspekulation zurückgeht, und wie res und aliquid von den Arabern stammen. Das Kapitel wird demnächst in anderem Zusammenhang veröffentlicht.

der drei Begriffe betont,[1]) von der allgemeinen Determination des Seienden überhaupt aus. Letzteres ist das Ersterkennbare, während das Eine, Wahre und Gute als die „ersten Bestimmungen" an ihm erscheinen, die in dreierlei Rücksicht an ihm unterschieden werden können.[2]) Man kann das Sein der Dinge rein an sich betrachten, wie es ungeteilt in sich und abgetrennt von anderem sich darstellt (divisum ab aliis et in se indivisum), oder aber gerade es ins Auge fassen im Hinblick auf seine Unterschiedenheit und Uebereinstimmung gegen das Andere.[3]) In jener Rücksicht stellt das Seiende sich als Eines heraus, während es unter diesem Betracht als wahr und gut sich bestimmt.

Werden die Seinsbestimmungen aber auf den göttlichen Urheber zurückbezogen, so gewinnen sie einen neuen Sinn. Der Ausdruck für den Zustand des kreatürlichen Seins, insofern es auf den Vater als die wirkende Ursache bezogen wird, ist die Einheit, weil ja die wirkende Ursache in aller Kreatürlichkeit eine ist. In Beziehung aber auf den Sohn als auf die exemplarische Ursache[4]) bestimmt er sich als Wahrheit; denn die exemplarische Ursache ist die ars prima veritatis, das vornehmste Mittel der Wahrheit, der nachstrebend das kreatürliche Sein allein Wahrheit hat. Durch Rückbeziehung auf den Geist als die Endursache (causa finalis) gewinnt er den Charakter der Gutheit, da doch so wie die Endursache selbst das höchste Gut ist,

---

[1]) Summa Theologiae I qu. 13. m. 1. quia hae tres intentiones [sc. unitas, veritas, bonitas] sunt unius coordinationis.

[2]) ib. dicendum, quod ens est primum intelligibile; primae autem entis determinationes sunt unum, verum, et bonum. — determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum, hae sunt unum verum, bonum.

[3]) ib. comparatum ad aliud secundum distinctionem, verum enim est, quo res habet discerni — comparatum ad aliud secundum convenientiam et ordinem, bonum enim est, ex quo res habet ordinari.

[4]) causa formalis exemplaris: die Idee des Hauses im Geist des Baumeisters ist die Ursache des Hauses.

auch die Gutheit aller Kreatur in der Tendenz und Gemäßheit gegen das höchste Gut besteht.[1])

Betrachtet man endlich das Sein der Dinge in Hinsicht auf die Seele als Spur göttlicher Wesenheit (vestigium divinae essentiae), so erlangen die transszendentalen Prädikate in der augustinischen Trias memoria, intelligentia, voluntas eine wiederum anders gerichtete Bedeutung. In jedem Seienden besteht durch die wirkende Ursache eine solche E i n h e i t, kraft deren es im G e d ä c h t n i s geordnet und bewahrt wird.[2]) Aus der exemplarischen Ursache entstammt allem Seienden die W a h r h e i t, derzufolge es vom I n t e l l e k t aufgefaßt wird, und analog aus der Zweckursache die G u t h e i t, um derentwillen es durch den Willen geliebt und gebilligt wird.

In solch systematischer Ordnung waren die Prädikate des Einen, Wahren und Guten noch nie in ihrer Beziehung zum Seienden gewürdigt worden. Man könnte versucht sein, in diesen Aufstellungen des Alexander den Ansatz einer umfassenden Systematik der objektiven und subjektiven Welt aus den transszendentalen Prinzipien heraus zu erkennen, aber man wird besser den schöpferischen Gedankengehalt dieser Erörterungen nicht überschätzen, die in allem Wesentlichen doch nur die Anregungen der augustinischen Theologie weiterführten und „summarisch“ zur Darstellung brachten.

Wenn die Bestimmung des Seienden durch das Eine die Konvertibilität des ens und unum zu bedrohen scheint, so findet Alexander hier schon den Ausweg, der dann fortan immer in Geltung bleibt. Er betont entschieden, daß das Seiende einen Zuwachs an Bestimmungen durch das Eine erhalte,[3]) aber während er die Verengung der Sphäre des

[1]) unitas ergo esse creaturae monstrat unitatem efficientis, veritas veritatem exemplaris, bonitas bonitatem finis.

[2]) ib. memoria enim ea quae retinet secundum aliquam coordinationem relationis ad unum et discretum componit.

[3]) haec additio est determinatio esse rei ut se habet absolute et ut in conformitate ad primum efficiens et ordinabile in memoria, quod non importatur per intentionem entis.

Seienden durch das Eine für die Erkenntnis zugibt,[1]) leugnet er ein solches in Bezug auf das Zugrundeliegende (ambitus suppositorum). Es existiert nicht irgend ein Seiendes, das nach der Formulierung des Dionysius Areopagita an der Einheit nicht teilhätte; und insofern das Viele einen actus existendi vertreten will, ist auch es nicht dem Einen entgegengesetzt, sondern setzt es voraus. Die scharfe Scheidung des transszendentalen Einen von der quantitativen Eins vermißt man freilich, wenn auch nicht ganz in der Sache, so doch jedenfalls in der Form, aber die seit Aristoteles für die Scholastik unumstößliche Konvertibilität wird auch hier festgehalten.

Das eigentliche logische Interesse tritt auch bei seinem Schüler Bonaventura, der zugleich schon Freund des Thomas ist, fast gänzlich gegen das mystische zurück. Der Terminus transszendent kommt auch bei ihm nicht vor, [2]) während ihm die Lehre der Konvertibilität des Seienden, Einen, Wahren und Guten schon von Alexander her bekannt sein mußte. [3]) Das Seiende gilt als principium perfectissimum et nobilissimum, in dem die transszendentalen Begriffe als dessen allgemeinste und höchste Bedingungen verbunden sind. „Hae autem sunt unum, verum, bonum, quae non contrahunt ens secundum supposita, sed secundum rationem.“ [4]) Bonventura lebt ganz in der spekulativen Welt der Mystik, und so kommt es ihm in dem „Itinerarium mentis ad Deum“

---

[1]) coartat ipsum quoad rationem intelligendi; cum enim dico unum, non intelligitur ens sub quacunque ratione, sed determinata tali quae est ratio indivisionis.

[2]) Bonaventura, Opera Lugduni 1668. Itinerarium: restat ut haec speculando transcendat, et transeat non solum mundum istum sensibilem verumetiam semetipsam: in ipso transitu Christus est via . .

[3]) Vergl. dazu Lib. I Sent. D. I Art. I qu 2. D. XXIV Art. II qu. 2. D. XXXI Art II qu. 3. u. ö.

[4]) Breviloquium I c. 6. vergl. Itinerarium c. 3. nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt unum, verum, bonum.

mit dem Reiseziel des Deo frui nicht so sehr auf die Kennzeichnung der logischen Problematik als auf die Analogisierung theologischer Formeln in den Grundlagen des Seins an. So entstammt es theologischer Tradition und theologischem Interesse, wenn er das Eine, Wahre und Gute als dreifache Ungeteiltheit (triplex indivisio) auffaßt, und die logische Ordnung der Begriffe mit der Reihenfolge der Personen in Gott als identisch ansieht.[1]) Diese Spekulationen werden im Sentenzenkommentar in einem Maße ausgedehnt, das für uns höchstens insofern von Bedeutung ist, als man sieht, wie sehr das fromme Gemüt in solchen Bildern und Analogien seine Befriedigung suchte und fand. Es ist im Wesen der Mystik begründet, daß sie auch die abstrakteste Philosophie in ihre frommen Gleichnisse auflöst.[2])

Terminologisch wurde, wie wir sahen, die Transszendenz der allgemeinsten Begriffe von dem Dominikaner Albert festgelegt. Im Zusammenhang damit aber hörte auch in der weiteren Gelehrtengeschichte des Franziskanerordens die

[1]) Breviloqu. c. 6. „unum nominat ens, ut commemorabile, et hoc habet per indivisionem sui in se. Verum, secundum quod cognoscibile, et hoc habet per indivisionem sui e propria specie. Bonum secundum quod communicabile, et hoc habet per indivisionem sui a propria operatione."

[2]) Auch Bonaventura macht Augustin zum Urheber des unum verum, bonum hinsichtlich der Trinität. Vgl. Sent. Lib. I. D. III. P. I. Hiernach stammen die einander korrespondierenden Spuren der Trinität modus species ordo und unum verum bonum von Augustin. Bonaventura selbst gliedert die Beziehung Gottes zur Kreatur in drei Stufen: „nam umbra dicitur in quantum repraesentat in quadam elongatione et confusione: vestigium in quadam elongatione, sed distinctione: imago vero in quadam propinquitate et distinctione." Als Schatten werden die Eigenschaften der Kreatur bezeichnet „quae respiciunt Deum in aliquo genere causae, secundum rationem causae indeterminantem. Vestigium quantum ad proprietatem quae respicit Deum sub ratione triplicis causae efficientis, formalis et finalis, sicut sunt unum verum bonum. Imago, quantum ad conditiones quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas." (Vgl. Lib. I. Dist. III. P. I. qu. 4) ferner z. B. P. II. qu. 1. u. ö.

Spekulation über die Transszendentien nicht auf. Wie aus Mitteilungen Grabmanns [1]) hervorgeht, behandelt Thomas von York in dem 1250—60 verfaßten Scriptum Metaphysicae bereits im III. Buch „Das Seiende als Seiendes und das demselben an und für sich zukommende." „Die 35 Kapitel enthalten eine ausgedehnte Lehre vom Seinsbegriff, sodann eine ausführliche Darstellung der Ursachenlehre und schließlich scharfsinnige Erörterungen über die transszendentalen Bestimmungen des Seins, speziell über die Begriffe des Vollkommenen, Guten und Bösen." [2]) Diese Untersuchungen werden im V. Buch „durch volle 31 Kapitel" fortgeführt, und speziell auf das Eine und Wahre gerichtet. [3])

### 7. Albert der Große.

In großem Stil und aus in stärkerem Maße philosophischer Gesinnung erfolgt die scholastische Synthese in den Kreisen der Dominikaner. Hier steht Albert der Große am Anfang einer zukunftsreichen Entwickelungskette. Er lebte von 1193 [1206/07] bis 1280 [4]) und sein größter Schüler Thomas von Aquino starb bereits sechs Jahre vor dem Tode seines Lehrers. Wenn man daher auch literargeschichtlich im Hinblick auf ihre gegenseitige Abhängigkeit voneinander vor ein schwieriges Problem gestellt ist, und man dafür aus unserem beschränkten Gesichtspunkt nichts zu entscheiden wagen darf, so läßt sich doch das allgemeine philosophische Urteil, das in Albert den gelehrten Ordner und Sammler des gesamten wissenschaftlichen Materials, in Thomas aber den eigentlichen systematischen Baumeister sieht, nicht halten. [5])

---

[1]) Beitr. zur Gesch. d. Ph. des M. A. Supplem. Bd. Festgabe zum 60. Geburtstage Clem. Baeumkers, Münster 1913 p. 182 ff.

[2]) ib. p. 189.

[3]) ib. p. 190.

[4]) Vgl. De Wulf, l. c. p. 283 u. Baumgartner in Ueberweg [10] II, 460, der Albert als reproduktiv kennzeichnet.

[5]) ib. p. 284 f. p. 292 f. vgl. Ed. v. Hartmann: Geschichte d. Metaphysik I, 239: „Alberts Gedanken (in der Metaphysik) führt Thomas in der Hauptsache nur schulmäßig aus, und wo er von ihm abweicht, ist nicht immer das Recht auf seiner Seite. Albert scheint ihm überlegen an Originalität . ."

Albert der Große kennt alle sechs transszendenten Begriffe, aber er führt sie an keiner Stelle seiner Schriften vollständig auf. Es kann als Hinweis auf ihren geschichtlichen Ursprung dienen, daß die ens unum res und aliquid in einem Kommentar zu einer logischen Schrift des Aristoteles erwähnt werden,[1] während die ens unum, verum, bonum in den beiden großen theologischen Werken, der Summa theologiae und dem Sentenzenkommentar ausführlich zur Behandlung kommen.[2] An jener ersten Stelle werden res und aliquid im Zusammenhange mit ens und unum nur nebenbei erwähnt und auch sonst von Albert nirgends unter die Transszendentien gerechnet. Es kommt ihm in dem logischen Zusammenhang darauf an, den Begriff des Seienden klar von dem der Substanz zu trennen. Das Seiende geht in der Ordnung des Intellekts der Substanz voraus, da zwar eine jede Substanz ein Seiendes, aber nicht jedes Seiende Substanz ist. Andererseits wird auch das Seiende nicht als Accidens von der Gattung der Substanz prädiziert, sondern es steht mit den anhängenden Begriffen des res, aliquid und unum zur Substanz außer aller generellen Gemeinschaft.[3] Es handelt sich hier vielmehr um eine praedicatio per prius et posterius, um eine praedicatio principii. Das ens und die Substanz haben nicht Gattungsgemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft per prius und posterius. Die Glieder der Gemeinschaft sind einander nicht nebengeordnet, sondern das Seiende überragt die Substanz, es ist das erste und höchste Prinzip, aus dem alles andere seinem Wesen nach (essentialiter) entspringt.[4]

---

[1] Alberti Magni, Opera I, De Praedicabilibus.

[2] ib. Opera, XVII, 158 ff. Summa Theologiae I. qu. 28.
ib. Opera, XIV, 667 ff. Sententiarum Lib. I. Dist. XLXV. art. 13.

[3] Vgl. oben p. 16 und Albertus, Opera I. De Praedic. 41 A. „hic autem ad praesens sufficiat, quod cum ens praedicatur de substantia, vel res, vel unum, vel aliquid: non praedicatur praedicatione generis . . sed talia praedicantur praedicatione principii . .“

[4] Vgl. ib. und zum Verhältnis von ens und genus auch Opera I. 783, Liber VI. Topicorum Tr. I. Albert verweist hierfür auf die Araber, insbesondere Avicenna, Alfarabi und Algazel.

Das Objekt der Metaphysik ist das Seiende, insofern es ein Seiendes ist. Die passiones des Seienden sind nun eben das, was dem Seienden anhaftet, insofern es ein Seiendes überhaupt, nicht dieses besondere Seiende ist. In der Metaphysik müssen die Prinzipien aller besonderen Wissenschaften festgelegt und gesichert werden. Als das alleroberste Prinzip aber enthüllt sich das Seiende selbst, es ist das erste Fundament aller Prinzipien und kann selbst in garnichts mehr begründet werden. Es verharrt aber nicht in reiner Identität, sondern es ist eben die Aufgabe der Metaphysik zu erkennen, wie in allem Wirklichen das Wesen sich erhält, wie das Seiende in der Gesamtheit der praedicata essentialia alles Besondere begründet und durchdringt.[1])

Die ersten wesentlichen Bestimmungen des Seienden an sich sind das Eine, Wahre und Gute, und Albert widmet ihnen besonders in der Summa Theologiae eine umfangreiche Betrachtung. Erstaunlich ist hier vor allem wieder die ungeheure Kenntnis des historischen Materials, die Albert vor uns ausbreitet. Allein bei dem Begriffe des Einen wird die geschichtliche Kette der Einteilungen desselben von Aristoteles über Proclus bis hin zu Bernhard v. Clairveaux und den Arabern verfolgt. Wir brauchen uns um diese historischen Aufstellungen, die natürlich oft vor der modernen historischen Kritik nicht zu recht bestehen, nicht zu kümmern. Uns interessiert ausschließlich die Art der Beziehung dieser Begriffe zum Seienden, und das Verhältnis derselben zu einander. Die Auflösung dieses Problems ergibt sich in dem wichtigen und grundlegenden Satze: „Dicendum quod ista quatuor, ens, unum, verum, bonum, convertuntur secundum supposita, sed non secundum inten-

[1]) ib. III. 123 (Commentar zur Metaphysik des Aristoteles Lib. IV. Tr. I. c. 3) „Palam igitur est de ente omni esse scientiam unam ut de subiecto, quod multa habet essentialia praedicata, quae sequuntur ens in quantum ens, sicut potentiam et actum, . . . etc. secundum quod ad ens primum sicut ad unum subiectum quocunque modo referuntur.“

tiones nominum, quamvis unumquodque ipsorum aliquo modo inducat rationem alterius secundum modum existendi quem habet.“ [1]) Damit ist die für die Richtung der thomistischen Entwickelung in der Scholastik grundlegende Entscheidung getroffen, daß diese Begriffe des Einen, Wahren und Guten zum Seienden nur bestimmte Modi des Existierens hinzufügen, [2]) die entweder Abwehr (negatio) oder Folge (effectus consequens) an dem Begriff des Seienden vollziehen. Diese Aufstellungen richten sich vor allem gegen Avicenna, der von dem Einen und Seienden behauptet hatte, sie könnten nicht eine und dieselbe Sache und Natur bezeichnen, da dann doch die Doppelheit des Namens eine Nichtigkeit sei. Er sucht daher mit allen Mitteln zu erweisen, daß das Eine dem Seienden ein Accidens hinzufüge. So sei das Eine Sein eben das ungeteilte Sein, und es füge also das unum dem ens das Attribut der Ungeteiltheit hinzu. Wenn ferner diese beiden Begriffe ebendieselbe Natur ausmächten, so müßte, was dem Einen entgegengesetzt ebenso auch dem Seienden entgegengesetzt sein. Dem Einen aber ist das Viele entgegengesetzt, das aber doch offenbar nicht dem Seienden entgegengesetzt werden kann. [3]) Diese Argumente hatte schon Averroes zum Gegenstand einer heftigen Polemik gemacht. [4])

Der Begriff des Seienden als der ersten Position kann einerseits rein in sich betrachtet werden, als die schlechthin in sich gebannte absolute Wesensgrundlage. [5]) Andererseits kann das Seiende aber auch als relatives Prinzip gefaßt

---

[1]) ib. XVII. 158. (Summa Theologiae) qu. XXVIII.

[2]) ib. „Unde etiam unum verum bonum non addunt super ens nisi modos quosdam existendi, vel qui consistunt in negatione vel in effectu consequente.“

[3]) Vgl. ib. III. 124 f. (Metaph. L. IV. Tr. I.)

[4]) Vgl. auch ib. XIV. 65 (Sentenzenkomm. L. I, D. III. art. XV.) „dicendum, quod unum, verum, bonum, licet convertantur secundum supposita: non tamen convertuntur secundum intentiones nominum.“

[5]) ib. op. XVII, 158. Summa I qu. 28. „Esse autem entis potest accipi ut absolutum aut relatum ad ipsius esse principium. Si accipiatur ut absolutum: tunc est intellectus esse et entis.“

werden, als welches es zu seiner Bestimmung noch anderer Prinzipien bedarf. [1]) In dieser zweiten Bedeutung liegt das Seiende in der Metaphysik zu Grunde, wenn die Identität des Seienden und Einen ihrer Natur nach behauptet wird. Das Seiende vertritt hier das Geben des Seins durch den actus, während das Eine die Bestimmung dieses im Akt gegebenen Seins auf sich zu nehmen hat.[2]) In der Summa leisten diese Bestimmungen die Formalprinzipien des Einen und Wahren, sowie das Zweckprinzip des Guten (principium finale). Der „eigentliche“ Akt dieses Formalprinzipes, das Eine, „bestimmt das, was ist“ als das in sich Ungeteilte und von dem anderen durch eben die Bestimmung des Seins Abgeteilte. [3]) Damit ist aber, was gegen Avicenna mit aller Bestimmtheit klar gestellt wird, das Seiende nicht um irgendeine reale „Disposition“ bereichert, sondern gerade durch die „Beraubung“, durch die Abwehr einer accidentellen Bestimmung in seinem Bestande gesichert. [4]) Der actus consequens, der resultierende Akt des formalen Prinzips vollzieht die Abgrenzung und Unterscheidung im Sein und vertritt den Begriff des Wahren. Dieser enthält aber bereits eine Beziehung der Ordnung des Seienden auf den Intellekt in sich. In jedem Sein muß ein Prinzip der Rationalität gegeben sein, das eine gedankliche Auffassung und Ver-

---

[1]) ib. „Si autem accipiatur ut principium esse relatum: aut refertur ad principium formale vel finale.“

[2]) op. III, 124. Met. L IV. Tr. I c. 4. „Unum [sc. ens] quidem, quia dat esse per hoc quod est actus: alterum [sc. unum] autem est quod terminat per hoc quod est terminus entis. . . Nomen ergo entis est formae per hoc quod dat esse, et nomen unius est eiusdem naturae per hoc quod est terminus: nec addit super ens naturam, sed modum qui consistit in negatione consequente hanc affirmationem qua dicitur hoc ens esse ens. . . . Patet igitur quod licet differentia sit in ostensione nominis, non tamen ista nominatio removet ipsum a natura primi entis.“

[3]) ib. XVII, 158 . . . „terminatum autem esse indivisum est in se, et ab aliis, divisum per hoc ipsum, quod in esse terminatum est.“

[4]) ib. XIV, 669 (Sentenzenkomm. I D. XLVI art. 14). „et ideo non ponit unitas aliquam dispositionen realem circa ipsum, sed tantum privationis intellectum, scilicet indivisionis.“

knüpfung des Seienden überhaupt erst möglich macht.[1]) Das Zweckprinzip aber ist der Begriff des Guten, als die Hinrichtung des Seienden auf ein außer ihm liegendes Ziel, durch welches das seiende Ding ist, und auf welches hin es sich richtet.[2])

Diese Ableitung der vier Begriffe repräsentiert auch zugleich ihre logische Ordnung.[3]) Sie liegen „allem, was ist", zum Grunde, sie sind in der Ursache wie im Verursachten, im Allgemeinen wie im Besonderen enthalten, und es kann nichts gedacht werden, dessen Sein nicht in diesen vier Begriffen garantiert wäre.[4]) Deswegen stehen sie miteinander in Konvertibilität. Das suppositum ihrer Prädikation ist von ein und derselben Natur, so daß die Modi voneinander wechselweise prädiziert werden können.[5]) Unklar aber bleibt bei Albert die Stellung des Seienden selbst, das bald die bloße Relationsgrundlage darstellt und sogar als Modus bezeichnet wird, bald aber dem Einen, Wahren und Guten als die absolute Seinsgrundlage gegenübertritt. Hier liegt eine Schwierigkeit vor, die auch historisch nicht ohne Bedeutung geblieben ist. Aber wie es nun auch mit der ungewissen und schwankenden Stellung des Begriffs des Seienden sich verhalten mag, das kommt jedenfalls zur klaren Durchführung, daß die unum verum bonum dem Seienden nicht mit gleicher Absolutheit gegenübertreten. Sie sind zwar keine Schöpfungen zweiter Ordnung, die etwa aus dem zuerst erzeugten Seienden ausfließen und es zu

---

[1]) ib. XVII, 158. „intellectus consequens est, quo discernitur in esse." und XIV, 669.

[2]) ib. XVII, 159 u. XIV, 669.

[3]) ib. XIV. 668 ff.

[4]) ib. XVII 159. „Et quia ista quatuor in omni sunt quod est, in causa et in causato, et in universali, et in particulari, nec potest aliquid intelligi esse, nisi statim occurant ista quatuor inesse ipsi."

[5]) ib. „quia esse uniuscuiusque sive causae sive causati, sive principii, sive principiati, sive particularis, sive universalis, sive substantiae, sive accidentis, sive potentiae sive actus, secundum modos essendi, significatur per unum, verum, bonum: absolutum autem significatur per ens."

einem neuen besonderen Sein bestimmen,[1]) aber sie dürfen doch lediglich als die essentiellen Attribute gelten, die den Akt des Seienden in seinen wesentlichen Momenten bestimmen. Gerade diese ihre Funktion schließt aber unter diesen allgemeinsten Bestimmungen des Seienden eine logische Ordnung keineswegs aus, kraft der selbstverständlich das Seiende als die Grundlage aller Beziehung voranstehen muß; wir haben es schon betrachtet, nach welchen logischen Erwägungen die transszendenten Attribute des Seienden unter einander geordnet werden.

Freilich kommt der Gesichtspunkt der Transszendenz bei Albert keineswegs zu scharfer und systematischer Betonung. Die entschiedenste Aufklärung dieser Frage bringt der Kommentar zur aristotelischen Metaphysik, wo in Opposition gegen die Stoa das Eine und Seiende als oberste Gattungen abgelehnt werden.[2]) Albert verteidigt den Standpunkt des Aristoteles, nach dem diese beiden Begriffe außerhalb jeder Gattungsbestimmtheit stehen; und er betont dabei scharf und zutreffend die Doppeldeutigkeit des Begriffs des Einen.[3]) Aber er hält sich hier im Ganzen doch noch in

---

[1]) ib. XVII, 159.

[2]) Lib. III Met. Tr. II c. 5. unum et ens impossibile genera esse: quia si unum aut ens genera essent, nulla differentia divident unum, et ens esset secundum sui naturam unum et ens, quod falsum est: quia unum et ens indistincta praedicatione praedicantur de omnibus. . . . non omnia entia in unam possunt colligi generis communitatem."

[3]) ib. Lib. IV Tr. I c. 5. „ens et unum sunt una et eadem natura . . . nec addit unitas entitati nisi indivisionem quae non ponit aliquid, sed in negatione consistit; et haec negatio consequens est affirmationem verae entitatis, cum enim duo facit forma dando esse et determinando. . . . et licet unum ponat modum suum quem importat circa ens, sicut circa suppositum suum, tamen ille modus non est alicuius formae alterius ab ente, sed modus negationis. . . . duplex est unitas, quarum una est terminus substantiae vel entis, et unum huiusmodi est entis terminatio, et hoc est causa unitatum non de genere unitatum existens: alia est . . indivisibilitas causata et abstracta ab hoc uno, et hoc est accidens, cuius collectio facit numerum: et hoc unum non est convertibile cum ente, sed primum."

den vorgeschriebenen Bahnen des Aristoteles und versucht es nicht eigentlich, eine allgemeine logische Begründung der transszendenten Begriffe zu liefern. Das hängt sicher damit zusammen, daß diese Begriffe im Rahmen der Logik noch durch kein terminologisches Kennzeichen miteinander verbunden waren. So werden zwar einzeln wie von dem Seienden, so auch von dem Einen [1]) und Guten [2]) die kategoriale Transszendenz hervorgehoben, und von hier aus auch für das Wahre die Schranken beseitigt, die seiner Einbeziehung in dieses Problemgebiet entgegenstehen mochten,[3]) aber trotz alledem kommt Albert nicht zu einer allgemeinen Charakteristik des Verhältnisses zwischen Transszendentien und Kategorien. Albert selbst war es ja, der hier ganz ins Ungewisse hinein, eine eigene Terminologie erst anbahnte, und im Ganzen ist trotz seiner vorwiegend logischen Einstellung die Systematik selbst noch weithin von theologischen Motiven bestimmt.

So finden wir denn auch bei Albert im engen Anschluß an die Trinitätsspekulationen eine ähnliche Behandlung der transszendentalen Begriffe wie bei Alexander von Hales und

---

[1]) ib. L. X. Tr. 1. c. 1. „palam est quod unum in quolibet genere est cuiusdam naturae: et hoc quidem unum quod est principium et universale, nullius generis determinati est natura, sed est multiplicatum per analogiam et diversum in omnibus; quia vero unum et ens significant idem licet modo diverso, ideo utrumque istorum sequitur et circuit omnes categorias; non enim sunt univoce de omnibus praedicata et in quid sive substantia, neque in quale praedicantur de omnibus, neque in quantum et sic de aliis: sed in praedicatione similiter se habet unum tamquam ens, et neutrum addit aliquid distinguens aut distinctum super his, de quo praedicatur, nisi forte in modo qui in privatione consistit . . nihil ergo diversum dicunt ens et unum praeter quid et praeter qualis et praeter quantum: et in his omnibus idem est quid unum esse quod est quid esse, et quantum unum esse et quantum esse, et quale unum esse et quale esse . ."

[2]) In Anlehnung an Aristoteles, Boethius u. besonders Dionysius. Vgl. Summa I, qu. 27 m. 3.

[3]) Summa I, qu. 28.

Bonaventura. Aehnlich und doch im Einzelnen anders als bei Alexander von Hales bestimmt er die Spuren der Trinität im vollkommenen Sein. Wenn man die Trinität ins Auge faßt nach Seiten ihrer gänzlichen Unbestimmtheit, ihrer So- und So-Bestimmtheit und schließlich ihrer letzten Form- und Zweckbestimmtheit, so präsentiert sie sich als als Entität, Wahrheit und Gutheit.[1]) In dieser Richtung wird auch die Ueberkategorialität des göttlichen Seins betont.[2]) Ja, in gewisser Hinsicht könnte man sogar von einer Uebertransszendenz der allgemeinsten Begriffe in Gott reden, denn während bei den endlichen Dingen doch nur von einer Konvertibilität der ihnen identisch zugrundeliegenden Natur gesprochen werden kann (concretive sumpta), bringt es die theologische Rücksicht mit sich, daß sie in Gott auch absolut genommen (abstractive sumpta) identisch sind, und daher in Wechselprädikation stehen können.[3]) Uebrigens hält auch

[1]) Summa I, qu. 15. m. 2. art. I. „sic omne quod est perfectum est ens verum et bonum." „in commento libri causarum ponuntur ista tria: ens verum bonum. Et dicitur quod in omnibus inveniuntur ut causae formales primae." Wenn die Konvertibilität der drei causae ihre Synonymität zu besagen scheint, so heißt es dagegen: licet ens verum bonum convertantur secundum supposita: tamen non convertuntur secundum esse et rationem. Ens enim dicitur per comparationem ad causam efficientem, verum ad causam formalem, et bonum ad causam finalem."

[2]) ib. qu. 20 m. 3. „ens in naturam generis et rationem determinari non potest per aliquam differentiam quae sit opposita differentiae alii non participant: ens: non ergo ens de Deo praedicatur ut genus sed de eo praedicatur ut de simpliciter ente, a cuius entitate omnia entitatem accipiunt . ." Noch radikaler ebda: Deus autem excedit omnia, et in nullo includitur . . quod extra ipsum non inveniatur. Si forte aliquis dicat quod non est in uno genere, sed circumit omne genus ut ens unum verum bonum, contra est, quod id quod circumit omne genus, in substantia est substantia, in quantitate quantitas, in qualitate qualitas, et sic de aliis. Sic autem Deum circumire omne genus absurdum est."

[3]) Lib. I. Sent. Dist. 46 art. 13. „Si autem sumantur abstractive, non credo quod secundum rectum praedicationem, nisi in Deo, in creaturis autem non: quia non credo, quod haec sit vera, essentia est veritas, vel bonitas, vel unitas etc."

Albert schon Augustin für denjenigen, der zuerst das unum verum bonum als ein vestigium trinitatis aufstellte. [1]) So wenig nun freilich das den historischen Tatsachen entspricht, so zeigt es uns, daß die Versuche Augustins, in dem menschlichen Geist eine Spur des dreieinigen Gottes zu finden, in dieser Richtung zu deuten sind. Albert ist an äußerer Systematik seinem Schüler Thomas nicht gewachsen. Aber doch ist er es, der nicht nur als Erster und mit einer unerhörten geschichtlichen Kenntnis die Fülle der Ueberlieferung in seine großen Kompendien des philosophischen und theologischen Wissens einarbeitete, sondern darüber hiuaus überall auf die scharfe Herausstellung erkenntnistheoretischer Fragestellungen und Gegensätze bedacht war. Er ist der eigentliche Urheber der in ihren Folgen heute noch nicht abzuschätzenden Transszendentalphilosophie.

### 8. Thomas von Aquino.

In systematischem Zusammenhang treten die Transszendentien bei Thomas in der Schrift „De Veritate" auf. Das erste, was der Intellekt gleichsam als evident (quasi notissinum) erfaßt, ist das Seiende, das als die Grundlage aller Bestimmung angesehen werden muß. Nur muß man sich vor dem naiven Realismus hüten, der in dem Seienden die äußere Wirklichkeit verbürgt sieht und es als Gattung mit einer Fülle von Merkmalen ausschmücken möchte; das Seiende ist ein essentieller, ein wesentlicher Begriff, und er ist bestimmt in seinen „Modi", die aber in dem Namen des Seienden noch nicht befaßt sind. Diese Modi können das Seiende entweder in der Richtung der Besonderung determinieren, wie etwa die Substanz das an sich Seiende bedeutet, oder sie bezeichnen die allgemeinsten, unabtrennbaren Attribute des Seienden, die nun wiederum dem Seienden rein an sich selbst, oder in Beziehung auf etwas anderes zukommen können. Die Besonderung ist nichts anderes als

[1]) Lib. I. Sent. Dist. 3. art. 15.

[2]) Thomas, Opera. Romae 1570. Tomus VIII p. 289 ff.

die Bestimmung des Seienden durch das System der Kategorien, während die allgemeinsten Attribute eben die Transszendenz gegenüber aller kategorialen Bestimmung zum Ausdruck bringen sollen. Dem Seienden in se kommen zwei solcher Attribute zu, die es in affirmativer und negativer Weise charakterisieren. Das Seiende selbst bedeutet für Thomas[1]) im Anschluß an Avicenna den bloßen Akt des Seins (actus essendi), der nun doch als irgend eine Washeit oder Wesenheit faßbar sein muß. Diese logische Funktion nimmt die Sache (res) auf sich, die dem Akt als eine allgemeinste Inhaltlichkeit gegenübertritt.[2]) Sie könnte aber nicht zur Konstituierung kommen, wenn dieser Position nicht sofort die Negation gegenüberträte, die ihren Bestand gleichsam zu sichern hat, indem sie von dem Seienden jede Geteiltheit abweist. Diese negatio divisionis kommt in dem Begriff des Einen (unum) zur Geltung.[3]) Diesen primären allgemeinsten Begriffen treten nun drei andere gegenüber, die mit dem Seienden notwendig in Bezug auf ein anderes verbunden sind. Die allgemeinste Bestimmung des Seienden als in sich ungeteilt involviert notwendig in anderer logischer Rücksicht die Abgeteiltheit von dem anderen. Diese Beziehung wird durch den Begriff aliquid vertreten, in dem als „aliud quid“ diese Beziehung auf das Andere deutlich zum Ausdruck kommt.[4]) So ist durch diese allgemeinsten Bestimmungen des ens res unum aliquid das Sein in seinem objektiven Bestande aller kategorialen Determination voraus

---

[1]) vgl. Albert oben p. 27.

[2]) Thomas, l. c. p. 289. „quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis.“

[3]) ib. „Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio et hanc exprimit hoc nomen unum, nihil enim est unum quam ens indivisum. vgl. auch Metaph. Lib. IV lect. 2. „hoc nomen Res imponitur a quiddidate tantum: hoc vero nomen Ens imponitur ab actu essendi; et hoc nomen unum ab ordine, vel indivisione. Unde ista tria, res, ens, unum significant omnino idem, sed secundum diversas rationes.“

[4]) ib. . . „dicitur enim aliquid quasi aliud quid. . . ita dicitur [sc. ens] aliquid inquantum est ab aliis divisum.“

gesichert. Dieser objektive Bestand ist aber nicht unvermittelt gegeben, sondern wir vermögen ihn nur durch einen Akt der Seele zu erfassen. Darin kommt indessen noch kein kritisches Bedenken in Bezug auf die Gültigkeit des Seienden an sich zum Vorschein, sondern diese Beziehung desselben auf die anima in ihren beiden traditionellen Zweigen der vis cognitiva und appetitiva führt zur Auszeichnung zweier weiterer allgemeinsten Attribute, die als das Wahre (verum) und Gute (bonum) die Sechszahl der Transcendentia voll machen.[1]) Aeußerlich zu beachten ist, daß hier das Gute entgegen dem allgemeinen späteren Gebrauch dem Wahren voransteht. „omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis.“ [2])

An einem andern Ort[3]) wird das Seiende an die Spitze gestellt, als das, was als erstes in den Besitz des Geistes eingeht.[4]) Von gleicher Allgemeinheit und Ursprünglichkeit kann nun entweder nur ein Synonymon des Seienden sein, oder ein Begriff, der ihm eine lediglich rationale Bestimmung hinzufügt.[5]) Eine solche Bestimmung ist aber nur in Form der Negation oder Relation möglich. „Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus unum addit id, quod est rationis tantum scilicet negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur, unde non possunt addere nisi relationem, quae sit rationis tantum.“[6]) Die Sache und das Andere sind in

[1]) ib. bei dem Guten wird hier auf die Ethik des Aristoteles verwiesen, in der das Gute als das von allem Erstrebte bestimmt wird. vgl. Nikom. Ethik 1094a „ταγαδόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται.“

[2]) ib.

[3]) De Veritate qu. XXI. art. 1. Opera l. c. T. VIII 422.

[4]) ... „quod primo cadit in conceptione mentis. .“

[5]) ib. „vel sit synonymum enti, quod de bono [die ganze quaestio handelt von dem Guten] dici non potest, cum non nugatorie dicitur ens bonum, vel addat aliquid ad minus secundum rationem.“

[6]) ib. u. de Potentia qu. 9. art. 7. „dicendum quod inter ista quatuor prima maxime primum est ens et ideo oportet quod positive praedicatur ... oportet autem quod alia tria super ens addunt aliquid

dieser Einteilung nicht berücksichtigt, wenn man nicht etwa die Sache hinter dem Synonymon des Seienden vermuten will, während im übrigen hinter andern Worten sich der Kern der vorigen Einteilung erhält.

Die erste Frage, die es im System der Theologie zu lösen gibt, ist die nach dem Sein Gottes selbst. Nachdem Thomas sich der apriorischen Beweisbarkeit des göttlichen Daseins versichert hat, werden wir auf fünf verschiedenen Wegen von der Notwendigkeit desselben überzeugt. Die sich hieran anschließenden Wesensbestimmungen Gottes beginnen mit der Einfachheit desselben, die jede Gattungsbestimmtheit ausschließt. Gott kann nicht als Spezies oder auf eine Gattung Reduzierbares gedacht werden, und alle accidentellen Bestimmungen könnten sein wahrhaftiges Sein nur verfälschen. Vollkommenheit, Güte, Unendlichkeit, Allgegenwärtigkeit, Unwandelbarkeit, Ewigkeit und Einheit sind neben der Einfachheit die Gott an sich selbst zukommenden Eigenschaften. Die Güte und die Einheit gehören in unsern Zusammenhang hinein, und es werden hier in der Tat genau die Fragen behandelt, die mit der allgemeinen Stellung der Begriffe des bonum und unum zusammenhängen. Historisch ist es nicht unwesentlich darauf aufmerksam zu machen, wie hier bei Thomas schon die Begriffe des Vollkommenen und Guten in engem Zusammenhang stehen. Das Gute ist der logische Grund des Vollkommenen, und das schlechthin Gute ist nur in der äußersten Vollkommenheit anzutreffen.[1])

Das Gute und das Seiende sind der Sache nach (secundum rem) identisch, aber sie sind logisch (secundum rationem) unterschieden. Es ist zu beachten, daß Thomas

---

quod ens non contrahat; si enim contraherent ens, nam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum. Hoc autem est vel negatio quam addit unum, ut dictum est; vel relatio, vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens et hoc est vel intellectus ad quem importet relationem verum, aut appetitus ad quem importat relationem bonum, nam bonum est, quod omnia appetunt."

[1]) Thomas, P. I. Qu. V. Art. 1 ad 1.

sich auch hier auf Aristoteles bezieht, wenn er den Grund des Guten in dem Faktum des Begehrens sucht.[1]) „Bonum est quod omnia appetunt." Da aber das Vollkommene, als ein actu Seiendes, allein erstrebenswert ist, so ist die reale Identität des Guten und Seienden erwiesen. So ist die Auffassung des Liber de causis abzulehnen, insoweit die informatio entis, als deren Erfolg das Gute dort erscheint, irgend eine sachliche Differenz bewirken soll. Die Differenz beider Begriffe muß streng im Bereiche der Logik verbleiben: „bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens." [2]) Dabei ist es gewiß, daß logisch das Seiende gegenüber dem Guten die Priorität besitzt. Denn das Seiende ist das „quod primo cadit in conceptione intellectus," [3]) wie die uns schon aus De Veritate bekannte Formel lautet. Diese logische Ordnung aber darf nun wahrlich nicht mit theologischen Momenten verquickt werden. Wir bestimmen Gott aus unseren endlichen Verhältnissen, wie wir die Ursache aus den Wirkungen ablesen. Das Gute aber repräsentiert Gott als den Endzweck, als die prima causalitas, die als das Bestimmende in der Schöpfung der Welt allem Seienden vorangehen muß. „Et sic in causando bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma. Et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens." [4]) Aus diesem Gesichtspunkt löst sich auch ein anderes Bedenken, welches dem Guten deswegen die Vorrangstellung vor dem Seienden einräumen möchte, weil es gleichermaßen auf Seiendes (existentia) wie auf Nichtseiendes (non — e.) bezogen würde. Aber auch hier wird das Gute in theologischer Deutung als die causa finalis zugrundegelegt, die gewiß das aktuelle und potenzielle Seiende ohne Unterschied in sich befaßt, die aber den Gesichtspunkt

[1]) Thomas, l. c. Conclusio.

[2]) ib.

[3]) ib. Art II. Conclusio.

[4]) Gegen einen Einwand des Dionysius Areopagita de divinis nominibus cap. 1 u. 3 gerichtet.

der allgemeinsten Prädikation überschreitet.[1]) In dieser Rücksicht hat es allein Sinn alles Seiende als gut zu bestimmen. „omne ens, inquantum est ens, est bonum.“ [2]) Dieser Satz folgt aus dem Gesagten mit Notwendigkeit, denn alles an sich Seiende ist soweit vollkommen als es seiend ist. Das Vollkommene aber ist der Gegenstand, der in Beziehung auf das Begehren als das Gute schon erkannt ist. Damit ist aber auch der naheliegende Einwand abgewehrt, der dieser These durch die Tatsache des Uebels (malum) droht, denn wenn das Seiende mit dem Vollkommenen identisch ist, so ist klar, daß das Uebel nur den Mangel des Seins repräsentiert. Aber wie steht es mit der Mathematik,[3]) die doch ganz gewiß ein Seiendes darstellt, und von der doch Aristoteles selbst sagt, daß sie auf gut und schlecht gar keine Rücksicht nehme? [4]) Hier kommt es darauf an, daß man sich ernstlich vor Augen hält, daß ja die Konversion des Seienden und Guten nur gültig ist in Bezug auf das zugrundeliegende suppositum. Die Mathematik darf aber ihren Gebilden kein von ihrer logischen Bedeutung abgetrenntes Sein zugestehen, da in ihr von den Begriffen der Bewegung und Materie abstrahiert wird. Da aber in der logischen Ordnung der Begriff des Seienden dem Guten vorangeht, so kann es ganz wohl eine Mathematik geben, die ein besser und schlechter nicht kennt.[5]) Am entscheidensten aber ist der an erster Stelle erhobene Einwand, daß die Bestimmungen als solche

---

[1]) Gleichfalls gegen Dionysius.

[2]) ib. lect. III. Concl.

[3]) ad 4. Den dritten Einwurf übergehe ich, da er in unserm Zusammenhang ohne Bedeutung ist.

[4]) Vergl. Aristoteles Metaphysik 996a. „διὸ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐδὲν δείκνυται διὰ ταύτης τῆς αἰτίας. οὐδ᾽ ἔστιν ἀπόδειξις οὐδεμία διότι βέλτιον ἢ χεῖρον, ἀλλ᾽ οὐδὲ τὸ παράπαν μέμνηται οὐδεὶς οὐδενὸς τῶν τοιούτων . . . ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον ἐν τεκτονικῇ καί σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐδένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.“

[5]) ib. „non est autem inconveniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quam ratio boni.“

doch das Seiende einschränken, sodaß nicht jedes Seiende ein Gutes sein kann. Hier muß Thomas den radikalen Schnitt machen zwischen den Kategorien der Substanz, Quantität und Qualität, die dem Sein irgend eine Washeit oder Natur (aliquam quidditatem, seu naturam) hinzufügen, und den allgemeinsten Begriffen, als deren Typus hier das Gute gilt, die nur einen logischen Gesichtspunkt gegenüber dem Seienden begründen.[1]) Wie diese Bestimmung des Guten auch an Gott herangebracht werden muß, ist aus den hier dargestellten Prämissen ersichtlich.[2])

Ganz analog wird dieselbe Betrachtung an dem Begriff des Einen zur Durchführung gebracht. Es vollzieht an dem Seienden nicht irgendwelche sachliche Bestimmung, als das indivisum bezeichnet es nur die Abwehr der Teilung. So müssen aber die beiden Begriffe des Seienden und Einen konvertibel sein. Das Zusammengesetzte so gut wie das Einfache ist als solches ein ens indivisum, denn das Zusammengesetzte verlöre ja seinen eigentlichen Charakter, wenn es in seine Elemente aufgelöst würde. „. . unumquod sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.“[3]) Sogleich aber erhebt sich auch hier die entscheidende Frage, ob das Eine nicht doch das Seiende in einschränkendem Sinne bestimme, da es ja als das Prinzip der Zahl unter die Kategorie der Quantität falle. Damit hat auch Thomas den Punkt herausgehoben, der die geschichtliche Entwicklung des Problems fortdauernd beschäftigt hat. Thomas weist auf die beiden Ketten der Tradition hin, die Aristoteles entgegenstehen, und beide einen Irrweg darstellen. Die an Pythagoras und Plato anknüpfenden Denker hielten das Eine, welches mit dem Seienden identisch ist eben für das principium numeri und erblickten daher in den Zahlen die Prinzipien aller Dinge.[4]) Den entgegengesetzten Irrweg hat

[1]) ib. ad 1.

[2]) ib. qu. 6.

[3]) ib. qu. 11 art. 1 Conclusio.

[4]) Es handelt sich hier natürlich um die historische Auffassung des Thomas. Vergl. auch Metaph. Lib. III lect. 12. Unum autem

Avicenna beschritten, der wohl den Unterschied zwischen den beiden Arten des Seienden erkannte, aber auch von dem unum quod convertitur cum ente eine Sachbestimmung über das Seiende hinaus verlangte.[1]) Gegen beide Richtungen muß auf die Autorität des Aristoteles zurückgewiesen werden, der das wesenhafte Eine schon längst der Herrschaft des Geometers entzogen hatte, um ebenso entschieden jede prädikamentale Determination für es abzulehnen.[2])

Aber droht nicht aufs Neue diese These in sich zu zerfallen, wenn wir sehen, wie doch das Viele dem Einen entgegentritt, und so das ganze Seiende in zwei Teile zu zerspalten droht?[3]) Indessen auch das Viele ist kein eindeutiger Begriff. Dem numerisch Vielen tritt auch hier ein anderes Vieles gegenüber, daß an dem Einen nur die andere Richtung der Betrachtung durchführt. Es tritt dem indivisum als das divisum gegenüber, und erinnert uns so an das aliquid in der Schrift de veritate.[4]) Was in bezug auf sich selbst ungeteilt ist, ist in bezug auf ein anderes geteilt, und

---

secundum quod dicitur de aliis rebus, dicitur d u p l i c i t e r. U n o modo, secundum quod convertitur cum ente, et sic unaquaeque res est una per suam essentiam . . . . nec aliquid addit unum supra ens, nisi solam rationem indivisionis. a l i o modo dicitur unum, secundum quod significat rationem primae mensurae, vel simpliciter, vel in aliquo genere . . Sed quia Platonici aestimaverunt idem esse unum, quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente, ideo posuerunt unum quod est principium numeri, esse substantiam cuiuslibet rei, et per consequens numerum, inquantum ex pluribus substantialibus principiis rerum compositarum, substantia consistit vel constat."

[1]) Summa I qu. 11 art. 1. etwas anders Metaph. IV lectio 2. „quia aestimabat quod illud unum, quod convertitur cum ente, sit idem, quod illud unum, quod est principium numeri, dicebat . . quod hoc unum quod convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti.

[2]) Summa I l. c. ad 1).

[3]) ib. ad. 2 und Art. 2.

[4]) Vgl. oben p. 34. Aehnlich Quodlibeta 10, 1. „Unde secundum hoc unum et numerus qui continentur in genere quantitatis non dicuntur de deo et de aliis substantiis corporeis; sed solum unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei opposita . .

so ist auch hier die von dem Vielen drohende Gefahr glücklich abgewehrt. Ein weiterer Einwurf des Avicenna, der in dem Einen Seienden (ens unum) eine leere Tautologie sah, ein bloßes ens ens, ist mit dem ganzen Prinzip des Thomistischen Systems nicht vereinbar, nach welchem eine logische Differenz nicht für nichtig angesehen werden darf.[1])

Auch diese Erörterungen sind natürlich nur angestellt, um den Sinn zu klären, in dem mit Gott das Attribut der Einheit verbunden wird. Wo aber bleibt das Wahre, welches wir unter den Attributen Gottes nicht aufgezählt haben? Die Wahrheit ist nicht eine Bestimmung, welche zur Substanz Gottes gehört, sondern sie gehört zur Gruppe der Handlungen (operatio), die entweder in dem Wesen des Handelnden selbst verbleiben, oder irgend eine äußere Wirkung hervorrufen.[2]) Scientia und voluntas sind die beiden immanenten Handlungen Gottes, und unter der scientia findet auch die Wahrheit ihren Platz. Hierbei erst bietet sich Thomas die Gelegenheit, die Stellung des Wahren im System der allgemeinsten Begriffe zu untersuchen. „sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus.“ [3]) Damit ist für die logische Betrachtung die Parallelität wiederhergestellt, die im Zusammenhang der theologischen Summa verloren zu gehen drohte. Aber es scheint doch eine innere Differenz bestehen zu bleiben zwischen dem Wahren und Guten, die gerade die Konversion des Seienden und Wahren ernstlich gefährden könnte. Das Ziel des Strebens ist eine äußere Sache, das Wahre aber als das Erkannte ist im Erkennenden selbst. Wenn dem Wahren überhaupt ein objektiver Wert zukommen soll, so darf es nicht in die bloßen Schranken des Subjektes eingeschlossen werden, sondern dann muß

[1]) ib. ad 3.

[2]) Vgl. P. I. Qu. XIV. ff.

[3]) Vgl. Qu. XVI. Art. I. Conclusio.

auch in ihm eine Beziehung auf die Sache hergestellt werden: „necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur; ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.“ [1]) So ist denn die Wahrheit primär im Intellekt, und erst sekundär in den Dingen, indem sie auf ihn als ihr Prinzip bezogen werden. Wenn somit jetzt die grundlegende These aufgestellt wird, die die Konversion von ens und verum fordert, so ist ein erster Einwand, der sich auf die Beziehungslosigkeit des Wahren im Intellekt gegenüber dem Seienden in den Dingen beruft, schon erledigt. Denn das Wahre ist sowohl in den Dingen wie im Geiste, gleichwie auch das Seiende nicht auf eines von beiden beschränkt bleiben kann. Darin eben ist ihre unterschiedene logische Art begründet, daß das Seiende vorwiegend in den Dingen, das Wahre aber im Intellekt ist.[2]) Will man umgekehrt das Seiende nicht als ens rationis gelten lassen, dann kommt die These wiederum in neue Gefahr. Alles Erkannte kann sowohl ein realiter Seiendes, wie ein realiter Nichtseiendes sein, sodaß wir die Wechselprädikation des Seienden und Wahren aufrechterhalten können, wenn wir nur das ens rationis in den Begriff des Seienden einbeziehen. Ein überhaupt nicht Seiendes kann auch nicht erkannt werden.[3]) Wenn man endlich das Verhältnis des Wahren zum Seienden als ein Verhältnis secundum prius et posterius ansieht, so ist auch das falsch, denn das Wahre kann nicht erkannt werden, wenn nicht die Einsicht in das Seiende eröffnet wird. Das Wahre und das Seiende sind zwei Begriffe, die in strenger Konversion zu einander stehen, und die von einander nicht abgetrennt werden können; auch das Seiende kann nicht aufgefaßt werden, ohne daß der Begriff des Seienden mit dem Bewußtsein des Wahren verbunden ist.[4]) Nun scheint es, daß gegenüber dem Wahren

[1]) ib.
[2]) ad 1.
[3]) ad 2.
[4]) ad 3.

das Gute die logische Priorität besitzen müsse.[1]) Drei Momente sind es, die diese Ansicht zu bekräftigen scheinen. Das Wahre ist nur ein bestimmtes Gute, das bonum intellectus, so daß das Gute als das Allgemeinere auch das logisch Voranstehende ist. Das Gute als eine Bestimmung der Dinge übertrifft das Wahre als das bloße Resultat der Synthesis und Analysis des Geistes. Schließlich erscheint die Wahrheit nur als eine Art der Tugend, die als solche doch dem Guten untersteht. Dagegen treten nun aber zwei entscheidende Gegengründe auf.[2]) Das Wahre steht dem Seienden näher als das Gute, denn es betrachtet das Sein an sich und unmittelbar, während das Gute es nur durch den Mittelbegriff des Vollkommenen erstrebt. Die Erkenntnis geht dem Begehren voran. Aus diesen beiden Gesichtspunkten heraus kann man jenen drei Gegenmomenten erfolgreich begegnen.[3]) Das Wahre ist nicht nur ein Partikulare in der Ordnung des Begehrens, sondern das Gute ist in demselben Sinne ein Partikulare in der Reihe des Erkennens, so daß aus einem solchen Gesichtspunkt heraus die Frage der Prioritität überhaupt nicht entschieden werden kann. Die logische Priorität ferner kann nur in der Ordnung des vom Intellekt Aufgefaßten begründet werden, die vom Sein über das Erkennen zum Begehren fortschreitet. Die Tugend der Wahrhaftigkeit endlich ist gänzlich unterschieden von dem Begriff der Wahrheit.[4])

Wir brauchen die weitere Gestaltung des theologischen Systems nicht zu verfolgen, da bei der Behandlung der Trinität hier eine Beziehung auf die vorliegenden Begriffe nicht gesucht wird. Wohl aber benutzt Thomas in der Schrift De Veritate die Transcendentia „zu einer theologischen Wendung“,[5]) indem er das Seiende auf die Wesenheit, das

---

1) ib. Art. IV 1—3.

2) ib. Conclusio.

3) ib. ad 1—3.

4) vergl. auch P. I., Qu. LXXIX art. XI.

5) Prantl, l. c. III, 114.

Eine, Wahre und Gute auf die Person des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bezieht.[1])

Wir werfen zum Schluß noch einen kurzen Ueberblick auf die Terminologie des Thomas.[2]) An einer ausgezeichneten Stelle wie etwa in De Veritate oder in einem der oben dargestellten Kapitel der theologischen Summa tritt der Terminus transcendens bei ihm nicht auf. Aber in der Summa kommt er an drei verschiedenen Orten vor, und aus der Art seiner Verwendung können wir deutlich entnehmen, daß dieser Terminus mit Rücksicht auf die Auszeichnung vor den Kategorien gewählt ist. Die Gefahr, zur Kategorie nivellirt zu werden, mußte vor allem bei dem Einen und seinem Korrelatbegriff, dem Vielen beschworen werden, die garnicht scharf genug von der Zahl als dem Prinzip der diskreten Quantität abgetrennt werden konnten. So wird bei der Frage, ob die termini numerales in Gott

---

[1]) Qu. de veritate, l. c. „sed in deo ista quatuor „ens unum verum bonum" sic appropriantur, quod ens ad essentiam pertineat, unum ad personam patris, verum ad personam filii, bonum ad personam spiritus sancti. Vgl. auch zusammenfassend I. Sent. d. 8. qu. 1. art 3: „Respondeo dicendum, quod ista nomina ens et bonum, unum et verum simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina, quod patet ex eorum communitate. Si autem comparemus ea ad invicem, hoc esse potest dupliciter vel secundum suppositum, et sic convertuntur ad invicem et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum, et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cuius ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum et non e converso. Primus enim quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu . . unde omnia alia quodammodo in ente unite et indistincte sicut in principio. Alia vero, quae diximus scil. bonum, verum, et unum, addunt super ens non quidem naturam aliquam, sed rationem; sed unum addit rationem indivisionis et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem, verum autem et bonum addunt relationem quandam, sed bonum relationem ad finem, verum ad formam exemplarem, . . vel relationem ad virtutem cognoscitivam."

[2]) Vgl. Schütz, Thomas-Lexikon ² Paderborn 1895, eine ausgezeichnete Erleichterung des Thomistischen Studiums.

etwas setzen oder wegnehmen. noch einmal das Problem der doppelten Einheit und Vielheit aufgerollt, und hier wird das Eine oder Viele, welches mit dem Seienden konvertiert wird, als transszendent bezeichnet.[1]) Die termini numerales können als Ausdruck der diskreten Größe nur metaphorisch von Gott gebraucht werden. Die Vielheit, die die transszendentale Zahl repräsentiert, verhält sich zu dem Vielen, wie das transszendente Eine zum Seienden. „cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum.“ [2]) Damit ist der Begriff der transszendenten Vielheit erst zur vollen Klarheit gebracht. Wir erkennen jetzt deutlich, wie die andere

---

[1]) P. I. Qu. XXX. Art. III. Concl. „et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur in unum et multum.“

ib. „Nos autem dicimus quod termini numerales secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; . . sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens.“

ib. ad. 2. „quod multitudo, quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quae non transsumitur in divinam praedicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae non addit . . nisi indivisionem circa singula.“

ib. Qu. L. Art. III. ad. 1. „quod in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui; sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus.“

ib. Qu. XXX. Art. 3 ad. 1. „quod unum cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia, et quam relatio.“

ib. Qu. XXXIX. Art. 3 ad. 3. „quod hoc nomen, res, est de transcendentibus.“

Vgl. auch ib. qu. LII. Art. 2. „imaginationem transcendere.“
„ qu. LIX. Art. 1. „ratio transcendit sensum.“
„ qu. LXII. Art. 2. „quod transcendit potentiam.“
„ qu. LXXV. Art. 1. „imaginationem tanscendere.“
„ qu. LXXVII. Art. 1. „accidens transcenderet suum obiectum u. ö., ferner besonders (nach Schütz [l. c.])

contra Gentiles I. 3. „excellentissimae substantiae transcendentis omnia intelligibilia.“ ib. III. 61. „utpote omnino transcendens tempus.“

[2]) Qu. XXX. Art. 3. Concl. Summa Th. I.

Richtung der Betrachtung[1]) zu verstehen ist. Der neue Gesichtspunkt der divisio, den das Viele vertritt, wird unter voller Erhaltung des indivisum für die jeweilig Einen Elemente oder Glieder innerhalb des Vielen eingeführt.[2])

## 9. **Duns Scotus.**

In der thomistischen Ausprägung der Transszendentalphilosophie hat man die historisch-wirksamste Fassung zu sehen. Wo man in späterer Zeit das Kapitel von den Transszendentien zum unerläßlichen Bestand der Metaphysik gerechnet sieht, nicht nur in der spanischen Renaissance der Scholastik, sondern auch bei den Lutheranern und Reformierten, da wird es jedenfalls im thomistischen Geist behandelt, auch wenn man äußerlich sich an Duns Scotus zu halten scheint. Dieser thomistische Geist besteht in der starren Abstraktheit des höchsten Prinzips, dessen Modificationen im Grunde genommen durch Identität miteinander verknüpft sind. Aber in den platonisierenden Richtungen der mittelalterlichen Philosophie ist doch die andere Art des Denkens, die schöpferisch-zeugende, synthetische Ansicht des Logischen nicht gänzlich untergegangen. So verleugnet auch die Transzendentia-Spekulation des Duns Scotus nicht den Gegensatz gegen Thomas. Das Seiende bleibt erstes Objekt des Intellekts, aber es sinkt den passiones entis gegenüber, als welche er in der Regel die Transszendentien bezeichnet, zur bloßen reinen Bestimmbarkeit, zur primitas virtualitatis herab, während in den passiones die positive, determinierende Kraft des Logischen zur Geltung kommt. Scotus ist nicht nur der Urheber einer voluntaristischen Metaphysik, sondern zugleich einer Erkenntnistheorie, die den Logos als tätige Kraft wertet.

So hat er an den transszendenten Begriffen eine grundlegende Umwandlung vollzogen, indem er nicht nur die

[1]) Vgl. oben p. 40.

[2]) Vgl. 1. sent. 9. concl. 7 „Multitudo autem . . addit supra res, quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera.“

logischen Kriterien derselben zu neuer Bestimmung brachte, sondern auch Zahl und Umfang der Transszendentien erweiterte. Prantl hat es garnicht erwähnt, daß bei Duns Scotus das Problem der Transcendentia überhaupt zur Sprache kommt, und eine einheitlich zusammenhängende Behandlung, wie etwa bei Thomas de veritate, finden wir bei ihm tatsächlich nicht. Die für die Auffassung der Transcendentia entscheidenden Stellen finden sich in dem großen Sentenzenwerk, wo hinter dem theologischen Rahmen die logischen Probleme verdeckt sind.

Die begriffliche Klarstellung der Transcendentia erfolgt bei der Frage nach dem ersten Objekt des Intellekts, die von Duns Scotus mit großer Umsicht durchgeführt wird. Die Erkenntnis kann auf dreierlei Weise zustande kommen, gänzlich von der Materie getrennt durch den intellectus separatus, gänzlich an die Materie gebunden durch ein körperliches Organ, und schließlich in essendo zwar an die Materie geknüpft, in operando aber ohne Vermittelung eines körperlichen Organs, wie durch den menschlichen Intellekt. Im ersten Fall erfaßt die Erkenntnis die reine Washeit (quidditas), die von aller Materie getrennt ist. Sie scheint dem menschlichen Intellekt nicht erreichbar, der sich zwar über die gänzliche Singularität des Stofflichen erhebt, aber doch nur die Washeit des Stofflichen zum Gegenstand hat.[1]) So scheint die quidditas rei materialis das erste Objekt unseres Intellekts zu sein, wogegen sich indessen dem Aristoteleskenner sofort gewichtige Bedenken erheben, da es das natürliche und erreichbare Ziel unserer Erkenntnis ist, aus der stofflich erkannten Wirkung auf die causa immaterialis zu schließen, und eine auf das Unmögliche gerichtete Erkenntnis ob ihrer Vergeblichkeit nicht bestehen könnte.[2]) Das erste Objekt

[1]) Sent. Lib. I Dist. III. Qu. III. Art. 1. Nr. 371. ed. Fernandez Garcia ad Claras Aquas 1912. „quidditas rei materialis, quae etsi sit in materia, tamen cognoscitur non ut in materia singulari."

[2]) ib. Nr. 372. „ergo non est impossibile intellectui ex parte intellectus cognoscere substantiam immaterialem in particulari, ex quo cognoscit materiale, quod est effectus eius; et ita primum obiectum intellectus non excludit illud immateriale."

unseres Intellekts ist zugleich das allgemeinste, und es ist widersinnig unter einem noch allgemeineren Gesichtspunkt erkennen zu wollen. Wie das Gesicht (visus) nur unter den allgemeinsten Beziehungen von Farbe und Licht seinen Gegenstand auffassen kann, so wäre auch die Metaphysik keine wissenschaftliche Erkenntnis, wenn die Washeit des Stoffes das primum obiectum intellectus nostri wäre.[1]) Hiermit trifft in seinem Kern ein drittes Argument zusammen, welches das Seiende als das gegenüber dem Sinnlichen Allgemeinere und von unserm Intellekt an sich Erkannte hinstellt, weil sonst die Metaphysik als die Wissenschaft vom Seienden an sich die Physik nicht an logischer Priorität überträfe.[2])

Ebenso wird die Meinung derer bestritten, die Gott als das erste Objekt unseres Intellekts ansehen. Er scheint das erste und vollkommenste unter allen erkennbaren Objekten zu sein, und in ihm daher die Erkenntnis alles anderen begründet werden zu müssen.[3]) Aber nicht immer ist das Vollkommenste der Grund, geschweige der zureichende und adaequate Grund des Unvollkommenen.[4]) Ferner aber scheint alles durch Teilhabe Seiende nur vermittelst eines unteilhaftig Seienden bestehen zu können, und da nun ein jedes sich wie in Bezug auf das Sein, so in Bezug auf das Erkanntwerden verhält, so muß das ens imparticipatum der Grund der Erkenntnis der übrigen Dinge sein.[5]) Aber auch dieser Schluß ist nicht stichhaltig; denn für das Erkennen darf nicht auf eine ratio entis

---

[1]) ib. „sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiori quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aiiquid sub ratione entis in communi, alioquin Metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro."

[2]) ib. „ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro, alias Metaphysica non esset magis scientia transcendens quam Physica."

[3]) ib. Nr. 369 a.

[4]) ib. Art. V Nr. 394.

[5]) ib. Qu. III Nr. 369 b. „ergo ens imparticipatum est ratio cognoscendi alia."

imparticipati cogniti gefolgert werden. Es mag richtig sein, daß die Wesenheit (entitas) in einem festen Verhältnis zur Erkenntnisfähigkeit (cognoscibilitas) steht, und daß somit die Erkenntnisfähigkeit des Teilhabenden dem cognoscibile imparticipatum entstammt. Aber durch diesen göttlichen Urheber ist das Erkanntwerden (cognosci) noch nicht nach seinem Inhalt, sondern nur nach der Seite seiner Seinsmöglichkeit hin verbürgt.[1]) Da die Frage des ersten Objektes gerade auf eine erste Inhaltsbestimmtheit gerichtet ist, darf diese Antwort nicht befriedigen. Die Bedingung, ohne die der Begriff des primum obiectum überhaupt illusorisch wird, ist die Gemeinschaft aller Begriffe durch ihn selbst. Darin liegt für Duns Scotus eben die primäre Stellung des Begriffs des Seienden, daß an ihm ein Teilhaben aller übrigen Objekte des Intellekts statthat.[2]) Diese Forderung aber würde in ihrer Strenge verkannt sein, wenn der Begriff des Seienden nicht in voller Eindeutigkeit aufgefaßt und zugrundegelegt würde.[3]) Die Eindeutigkeit, die univocatio aber garantiert eine so radikale Einheit, daß die Affirmation und Negation von einem und demselben einen Widerspruch involviert, daß sie das Mittelglied eines Syllogismus repräsentieren kann, welches in sich ohne den Trug der Aequivokation die äußeren Glieder vereinigt.[4]) Diese so definierte Eindeutigkeit muß dem Seienden zukommen, das in aller Philosophie das erste

---

[1]) ib. Art. V Nr. 395. „Ita dico hic, quod si entitas participata concludat de necessitate entitatem imparticipatam, et ita participatum habeat cognoscibilitatem per cognoscibile imparticipatum, non tamen habet cognosci per cognoscibile imparticipatum ut cognitum, sed ut causam dantem sibi esse."

[2]) ib. Art. II Nr. 377. „Vel igitur nullum ponetur primum obiectum, vel oportet ponere primum adaequatum propter communitatem in ipso."

[3]) ib.

[4]) ib. Qu. I et II. Art. IV Nr. 346. „conceptum univocum dico qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem: sufficit etiam pro medio syllogistico, u extrema unita in medio sic uno sic sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri."

Prinzip ausmacht, ob es nun als Feuer, Wasser oder was sonst bestimmt wird. Ungewiß und zweifelhaft aber ist es, ob dieses Seiende ein ens creatum vel increatum, primum, vel non primum ist; der Streit der Philosophen läßt das Seiende als erstes Prinzip unangetastet, und er stellt erst das hoc ens vel illud in Frage. So kann in der Gegensätzlichkeit der Meinungen (contrarietas opinionum) die These zerstört werden, daß das Feuer das erste Seiende sei, aber es bleibt darum doch der Begriff des Seienden in ihm als der primus certus erhalten.[1]) So mag Zweifel sein darüber, was das Seiende sei, ob endlich oder unendlich, geworden oder ungeworden, über das Seiende an sich darf kein Zweifel sein: conceptus entis . . est alius a conceptu isto vel illo, et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur: ergo univocus."[2]) Wollte man etwa annehmen, daß das Seiende allem an sich selbst von uns Erkennbaren aequivok gebraucht würde, so würde es mit gleicher Berechtigung das Gewordene und Ungewordene, die Substanz und die Accidentien repräsentieren, und dadurch allerdings der Begriff des ersten Objekts selbst hinfällig gemacht werden.[3])

Wenn somit die univocatio die Grundbedeutung des Seienden ausmacht, so stehen doch nicht alle prima intelligibilia zu ihm im Verhältnis essentieller Prädikation.[4]) Die differentiae ultimae und propriae passiones entis entziehen sich dieser Einordnung in einen allgemeinen quidditativen Zusammenhang. Der an sich eine zusammengesetzte Begriff (conceptus compositus per se unus) besteht aus einem potentialen und aktualen Elemente, die sich zueinander wie Bestimmbarkeit und Bestimmung verhalten. Die Auflösung der zusammengesetzten in fort und fort einfachere Begriffe

[1]) ib. b) und c).

[2]) ib. 346 a).

[3]) ib. Qu. III. Art. II. Nr. 377. „Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum obiectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem..."

[4]) ib. Nr. 379.

kommt in schlechthin einfachen Begriffen (conceptus simpliciter simplices) zum Abschluß, die in sich dann die reine Bestimmbarkeit und die reine Bestimmung repräsentieren. Diese erstverschiedenen Begriffe, von denen der eine kein Moment des andern in sich einbegreift, sind nun das Seiende (ens) und die ultima differentia.[1]) Ebenso schließen die eigentlichen passiones entis, in denen die transszendenten Attribute des Seienden sich darstellen, in quidditativem Bezug das Seiende nicht ein. Wenn das Seiende in quidditativer Relation zur passio entis steht, so ist es in ihr nicht an sich und uranfänglich eingeschlossen, sondern es steht zu ihm im Verhältnis der Hinzufügung (ut additum). Die Aussagen selbst stehen nicht im Verhältnis der Konvertibilität, und wenn das Seiende an sich auch als Eines prädiziert werden muß (ens est unum), so gilt die Umkehrung doch nicht an sich, sondern nur gleichsam per accidens (unum est ens).[2]) Während Scotus bei diesem Argument sich nur auf Aeußerungen des Aristoteles beruft,[3]) trägt der jetzt folgende Beweis deutlich den Stempel der Scotistischen Klassifikation. Das Seiende wird im Hinblick auf das quidditativ von ihm zu Prädizierende zureichend eingeteilt in das ens increatum einerseits und in die zehn Gattungen samt ihren essentialen Teilen andererseits. Wenn also das Eine und Wahre als Repräsentanten der passiones entis vom Seienden quidditativ ausgesagt werden könnten, so müßten

---

[1]) ib. 379 b). „conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. . . . orportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod ista resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, scilicet ad conceptum determinabilem tantum . . . et ad conceptum determinantem tantum . . . Ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae; ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includit alterius."

[2]) ib. Nr. 380 a).

[3]) Aristoteles 2. Analytika, Buch I.

sie im Rahmen dieser Einteilung schon mitbefaßt sein. Aber das ist gerade die auszeichnende Besonderheit dieser Begriffe, daß sie über alle Gattungsbestimmtheit hinausliegen, und daß sie dem Endlichen wie dem Unendlichen, dem Gewordenen wie dem Ungewordenen gleichermaßen zukommen.[1]) Können somit hiernach die transcendentia nicht unter die quidditativen Prädikationen des Seienden gerechnet werden, so wird dies noch durch ein drittes Argument abgewiesen, das in seiner Tendenz dem ersten sich anschließt. Schlösse das Eine als quidditatives Prädikat des Seienden dieses Seiende praecise ein, so wäre es ja die passio seiner selbst. Also muß das Eine außer dem Seienden noch etwas anderes bedeuten (aliquid aliud), das nun nicht wieder es selbst das Seiende sein kann, da doch sonst dieselbe Forderung sich ins Unendliche hinein erstrecken würde. Dieses andere ist dann aber eben die eigentliche passio, die das Seiende nicht mehr quidditativ in sich begreift.[2])

Wenn nun aber das Seiende seinen Rang als das erste Objekt des Intelleks behalten will, so muß diese primäre Stellung in zweierlei verschiedenem Sinne behauptet werden. „cum nihil possit esse communius ente, et ens non possit esse commune univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus suis, sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem in quid ipsius ad

---

[1]) ib. 380 b) . . igitur si unum vel verum includat quidditative ens, continebitur sub aliquo istorum: sed verum non est aliquod decem generum; patet; nec ex se est ens increatum, quia convenit entibus creatis; . . . mit Bezug auf seine etwa mögliche Auffassung als species: . . „quia . . omnis species cuiuscunque generis includit limitationem, et ita quodcunque transcendens esset de se finitum, et per consequens repuguaret Enti Infinito, nec possit dici de ipso formaliter: quod est falsum, quia omnia transcendentia dicuntur perfectiones simpliciter et conveniunt Deo in summo."

[2]) ib. 380 c). „Unum ratione entis inclusi non est passio . . . et per consequens illud aliud inclusum . . . est primo passio . . . quod non includit ens quidditative."

omne per se intelligibile." [1]) Dieser doppelte Sinn, in dem das Seiende allein seinen Vorrang behauptet, erweist sich als die primitas communitatis et virtualitatis. Die primitas communitatis, die die praedicatio univoca in quid als Bedingung voraussetzt, geht zwar nur auf die Gattungen, Species etc. und das ens increatum, aber virtuell läßt sich seine Primatstellung doch auch für die ultimae differentiae und passiones entis aufrechterhalten, da sie wiederum doch essentialiter oder virtualiter im Seienden samt seinen quidditativen Prädikaten befaßt sind. „igitur illa quibus ens non est univocum in quid, includuntur in illis quibus ens est sic univocum." [2]) „Man ersieht daraus, wie in dem Seienden ein doppelter Primat zusammentrifft, der Primat nämlich der communitas in quid für alle nicht schlechthin einfachen Begriffe, und der Primat der virtuellen Befaßtheit in ihm selbst und seinen logisch sekundären Prädikationen für alle in sich schlechthin einfachen Begriffe, und daß dieser doppelte Primat in seinem Zusammentreffen genügt zu dem Erweis, daß es selbst das Seiende das erste Objekt des Intellekts sei, obschon es keinen streng auf alle Elemente der Erkenntnis sich erstreckenden einheitlichen Primat beanspruchen kann." [3]) Unter den Einwänden, die von Scotus gegen diese Darstellung des Seienden herangezogen werden, beschäftigen wir

[1]) ib. 381 a).

[2]) ib. 381 b). vergl. auch ib. Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quidditativos generum, specierum et praecipue individuorum, et partum essentialium omnium istorum et entis Increati; et habet primitatem virtualitatis ad intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum."

[3]) ib. Nr. 384. „Ex his apparet, quomodo in ente concurrat duplex primitas, scilicet primitas communitatis in quid ad omnes conceptus non simpliciter simplices, et primitas virtualitatis in se vel in suis inferioribus ad omnes conceptus in se simpliciter simplices; et quod ista duplex primitas concurrens sufficiat ad hoc quod ipsum sit primum intellectus, licet neutram habeat praecise ad omnia per se intelligibilia."

uns hier nur mit dem ersten, der das Verhältnis des Begriffs des Seienden zur Gattung betrifft. Aristoteles stellt in der Metaphysik mit allem Nachdruck das Seiende aus dem Bereiche der Gattung hinaus; wenn wir es nun als das commune dictum in quid der verschiedenen Spezies bestimmen, scheint es dadurch nicht unweigerlich der Gattung verfallen? Diese Frage bietet nur den Anlaß, das Moment noch schärfer hervorzukehren, worin in der Tat die logisch entscheidende Differenz zwischen dem Seienden und den Gattungen liegt, in der nimia communitas, kraft welcher es an sich erstlich von jeder Differentia ausgesagt wird.[1])

So wird bei Duns Scotus der Begriff des Seienden zwar als das erste Objekt des Intellekts aufrechterhalten, aber die Formel, kraft deren er die ultimae differentiae und die passiones entis noch unter ihm begreift, ist eine schwankende und ein ganz neues Moment in sich bergende. Um die ultimae differentiae brauchen wir uns nicht zu kümmern, aber in den obigen Sätzen über die Affektionen des Seienden liegt der Keim für die andere Richtung der Interpretation, die in den transszendenten Attributen des Seienden „reales et positivas proprietates" sieht.[2]) Bisher war die in dieser Linie liegende, wenn auch nicht so sorgsam entwickelte Auffassung allein von Avicenna vertreten. Von Averroes, so gut wie von Albert und Thomas war die schon erwähnte Interpretation des Einen durch Avicenna zurückgewiesen worden, und Scotus erst lieferte der späteren Zeit neue Rechtfertigungsgründe für die realistische Auffassung der Seinsattribute.

Diese vorsichtige Ausdrucksweise ist nicht ohne Be-

[1]) ib. 385a). 386a). vergl. auch Quaestiones subtilissimae super Libros Metaph. Aristot. Lib. IV. Qu. I Schol. 16 [Lib. IV in der Gesamtausgabe von Wadding, Lugduni 1639] „ergo illud quod est primum intelligibile simpliciter est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens: quia nulla decem generum est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere; ens ergo potest habere unum conceptum communem."

[2]) Suarez Disput. Metaph. Disp. III Sect. I Cap. 2.

dacht gewählt; denn es scheint bestritten werden zu müssen, daß die von Suarez unter dem obigen Stichwort charakterisierte Auffassungsweise in Wirklichkeit dem Duns Scotus zuzuschreiben ist. An den von Suarez bezeichneten Stellen jedenfalls findet sich eine in solcher Prägnanz vollzogene Abscheidung nicht. Wie Duns Scotus das Verhältnis der passiones des Seienden zum Seienden selbst aufgefaßt hat, das läßt sich auf einen scharfen und präzisen Ausdruck bringen in einer von ihm selbst geprägten Formel: „differe ratione reali, sicut dictum est de attributis.“ [1]) Damit ist den Attributen des Seienden auf jeden Fall die bloße Negativität genommen, die passiones entis prägen in sich eine selbstständige und vom Seienden unabhängige logische Forderung aus, trotzdem sie realiter stets eben als passiones auf das Seiende bezogen bleiben. Sie sind gewißlich nicht re, sondern ratione vom Seienden unterschieden, aber sie vollziehen an dem Seienden positive Bestimmungen. Wenn die vorangehenden Erörterungen diese neue Wertung der einzelnen passiones deutlich festgelegt haben, so ist doch der Begriff des Seienden klar und scharf vor allen übrigen Begriffen an die erste Stelle gerückt, und es kommt so bei Scotus jene Unsicherheit über die Stellung des Seienden auch im Kreise der Transcendentia, die wir schon bei Albert und Thomas empfanden, zur unzweifelhaften Bestimmung. Aber um so entschiedener muß sich dann natürlich die Frage erheben, ob diese Auszeichnung auch in ihrer Beziehung auf die Transszendentien nicht irgend angefochten werden kann. Muß es nicht geradezu widersinnig erscheinen etwas anderes als das Wahre (verum) zum ersten Objekt des Intellekts zu machen, ist das Wahre nicht das erste und entscheidende Kriterium jeder gedanklichen Bestimmung, und erhebt sich so nicht noch ein letzter, schwerster Ansturm gegen die Priorität des Seienden, indem sie nun gegen den Anspruch des Wahren sich verteidigen

---

[1]) Lib. IV. D. XLIX qu. 4.

muß?[1]) Das Seiende erscheint nicht mit den psychologischen Voraussetzungen in Uebereinstimmung bleiben zu können, wenn wir es als das erste Objekt des Intellekts verstehen. Die verschiedenen Vermögen des Intellekts und des Willens erfordern auch verschiedene Objekte, und hierbei scheint nach Aristoteles De anima nur der Gegensatz des Wahren und Guten in Frage kommen zu können. Zweitens ist das Seiende nicht die ausschließliche Grundlage des Intellekts, da auch der Gesamtbereich des Sinnlich-Wahrnehmbaren Seinsbeziehungen herstellt. Das Wahre erscheint gerade als die besondere Bestimmung, die diesen weiten und umfassenden Begriff des Seienden auf das ens intelligibile einschränkt. Drittens muß das Objekt irgend eines Vermögens zugleich die bewegende Ursache (motivum) desselben sein. Eine solche Relation (habitudo) scheint aber das in absoluter Relationslosigkeit verharrende Seiende auszuschließen, und es muß mit Anselm[2]) die Wahrheit als das Richtmaß des Geistes postuliert werden.[3]) Man erkennt unmittelbar, wie wenig klar und scharf umgrenzt die entscheidenden Begriffe in solchen Einwänden gefaßt sind. Die ganze Umständlichkeit des scholastischen Lehrsystems mit all seinen Argumenten und Gegenargumenten ist ja nur möglich durch die Fülle der Aequivokationen und durch den immer wieder erneuerten Wortstreit, der wohl in der Methode, die systematische Entscheidung aus dem Für und Wider der

---

[1]) Lib. I Sent. Dist. III. Qu. III. Art. III 387 „his visis de ente, restat ulterior dubitatio: Utrum posset poni aliquod aliud transcendens primum obiectum intellectus nostri, quod videtur habere aequalem communitatem cum ente? Et videtur quod sic et hoc uno modo quod verum sit obiectum adaequatum et primum intellectus nostri hic, et non ens.

[2]) vergl. Anselm, De Veritate Cap. III. . . „qui putat esse, quod est, putat quod debet, atque ideo recta est cogitatio. Si ergo vera et recta est cogitatio, non ob aliud, quam quia putamus esse quod est; aut non esse, quod non est; non est aliud eius veritas, quam rectitudo.“

[3]) Duns Scotus ib. 387 a)—c).

Autoritäten zu gewinnen, seine tiefste Wurzel hat. So werden die oft nur scheinbaren Einwände mit ebenso scheinbaren Gegeneinwänden widerlegt, und die eigene Meinung glaubt dann in solcher Klopffechterei ihre wertvolle Bestätigung gefunden zu haben. So scheint es evident, daß die höchste Wissenschaft die causa finalis betrifft, und somit in der Relation zum Wahren garnicht ausgeprägt ist, da sie in der bonitas ihr alleiniges Kriterium besitzt. Und weiter ist das Seiende in seiner Abstraktion vom Sinnlichen erst das wahre Objekt des Intellekts, dem als die potentia superior die Bestimmung des Sinnlichen (sensibile) wie des Unsinnlichen obliegt, und ihm allererst seinen Seinsgehalt anweist.[1]) Bei dem dritten Punkte schließlich ist die Wahrheit zu etwas ganz anderem geworden, als um was es sich eigentlich handelte. Aus der Formbestimmtheit, gemäß welcher das Objekt das Motiv des Vermögens wird, ist das Kriterium geworden, das über die Richtigkeit des Gebrauchs des Vermögens entscheidet.[2]) Auf die aufbauenden Argumente des Duns Scotus an diesem Punkte einzugehen erscheint unnötig, da hier nichts eigentlich Neues gesagt wird. Wir wissen es schon, daß nach seiner Aufstellung das Seiende die Wahrheit einschließen und logische Priorität gegenüber dem Wahren besitzen muß, da das verum eben die passio entis ist.[3])

Damit wären die umfänglichen Erörterungen abge-

---

[1]) ib. 389 a) b).

[2]) ib. 389 c).

[3]) ib. 388 a). d). Zum Ganzen vergl. auch De anima Qu. XXI. Opera II, 565. „quia ens est subiectum respectu veri et boni, quae sunt passiones entis, sed respectu eorum non est primum adaequatione secundum praedicationem.“ Dieser schon oben dargestellte Satz wird hier auf zwei Weisen erörtert, die aber sachlich nichts Neues bieten. vergl. besonders prägnant: „igitur subiectum per se non praedicatur de passione, igitur nec ens de vero, et bono, licet unum, verum, bonum per se praedicentur de ente.“ (p. 51 oben).

„Cum igitur nec Deus, nec verum nec substantia sint primum obiectum intellectus, sequitur quod ens sit illud primum.“

schlossen, die sich bei der Frage nach dem ersten Objekt des Intellekts ergaben. Dabei hat sich zugleich schon als Nebenresultat die umwälzende Stellung der Transszendentien gegeneinander ergeben. Es bedarf in logischer Rücksicht eines ganz unabhängigen, positiven Momentes, wenn zum Seienden die passio des Einen hinzutreten soll. Durch diese positive Wertung der passiones wird Duns Scotus auch innerhalb des Problems der Transcendentia zum Urheber jener Richtung, die der Thomistischen entgegengesetzt ist. Dabei muß aber immer im Auge behalten werden, daß mit re und ratione differre der Gegensatz nicht gekennzeichnet ist. Diese Formulierung würde auf die Position Avicennas im Gegensatz zur Thomistischen zutreffend sein, für die Charakterisierung des Scotistisch-Thomistischen Gegensatzes ist sie unzureichend. Scotus' Verdienst ist es geradezu, die bloß logische Unterschiedenheit dieser Begriffe zu klarem Ausdruck gebracht zu haben. Bei Thomas und seiner Schule gehen alle Grundbegriffe in dem einen Seienden auf, und es bleibt ein dunkles Rätsel, wie nun eigentlich ihre logische Unterschiedenheit gerechtfertigt werden soll. Duns Scotus hingegen bringt das Seiende in den passiones erst zur Bestimmung, wie denn auch die skotistische Schule dem Modalismus gegenüber die Personen der Trinität scharf auseinanderhielt.[1])

Bei der besonderen Erörterung der Transcendentia beschränkt sich Scotus nicht auf die Vier- oder Sechszahl, sondern scheidet die passiones entis in zwei große Gruppen, was als die zweite Besonderheit der Scotistischen Richtung wird gelten müssen, und in der protestantischen Scholastik im höchsten Maße nachgeahmt ist. Duns Scotus wird zu dieser Erweiterung aus der begrifflichen Forderung des transcendens heraus veranlaßt. Die Einteilung des Seienden in Endlich und Unendlich hat vor der Teilung in die decem genera logische Priorität, weil alle kategoriale Differenzierung sich innerhalb des Umkreises des Endlichen

[1]) vgl. Harnack Dogmengesch. I. c. 385.

vollzieht. Was also dem Seienden unterschiedslos inbezug auf das Unendliche wie das Endliche zukommt, was gleichermaßen von Gott wie von allen Kreaturen ausgesagt wird, übersteigt jede Gattungsbestimmtheit, „et per consequens quodcunque tale est transcendens.“ [1]) „transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur.“ Die transszendenten passiones entis aber sind von zweierlei Art: „ens non tantum habet passiones convertibiles simplices, sicut unum, verum, bonum, etc., sed [etiam] habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes, quia consequuntur ens non in quantum determinatur ad aliquod genus, ita et passiones distinctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius distincti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus; et tamen unum membrum illius distincti est speciale formaliter non conveniens nisi uni enti, sicut necesse est, in ista divisione necesse vel possibile, et infinitum in ista divisione finitum vel infinitum etc.“ [2]) Hier ist weder vom Seienden noch von den arabischen Begriffen res und aliquid die Rede, dafür aber kommt in den disjunkten Begriffen eine ganz neue Art von Transszendentien zur Auszeichnung, deren Aufzählung indessen

---

[1]) ib. Lib. I. Dist. VIII. Qu. III. Art. II. 638a).

[2]) ib. 638b.

Vgl. auch Expositio in XII libros Metaph. Arist. Lib. IV. Summa I Cap. 2. Opera IV, 112. „Ad cuius evidentiam notandum quod passiones entis sunt in duplici genere. Quaedam sunt unicae, quae uno nomine designantur, et istae simpliciter sunt convertibiles cum ente. Quaedam sunt disiunctae, quae disiunctis nominibus designantur, et hae non sunt convertibiles cum ente; sed sub disiunctione, per quam disiunctionem circumloquimur unam passionem entis innominatam nomine proprio. Exemplum primi: Unum, bonum, verum. Exemplum secundi: Idem vel diversum: contingens vel necessarium: actus vel potentia etc.“ Man sieht, daß für die 2. Art hier andere Begriffspaare aufgestellt werden, als oben.

offensichtlich nicht als abschließend angesehen werden darf.[1]) Bei Duns Scotus gilt es nicht so sehr, eine historisch festgelegte Reihe von Begriffen unter einem neuen Terminus zusammenzufassen, als alle Begriffe, die einer bestimmten, logisch-systematisch bedeutsamen Forderung genügen, in der Arbeit des Denkens aufzusuchen. So ist hier transcendens weniger ein Name für vier oder sechs bestimmte Begriffe, wie häufig in der späteren Entwicklung der Scholastik, sondern in ihm kommt eine bestimmte logische Gesetzmäßigkeit zur Formulierung, und wir müssen es als ein Verdienst des Scotus betrachten, daß er vor allem diesen prinzipiellen Gesichtspunkt betont hat.

Die polemische Fragestellung in Betreff des Einen ist orientiert an dem Streit zwischen Avicenna und Averroës, in dem Aristoteles aber das stets mitschwingende Grundmotiv angibt. Wie bei Albert und Thomas vollzieht die passio entis am Seienden nicht eine reale Hinzufügung, sondern eine bloß logische Differenzierung. „Notandum quod quia ens et unum significent eandem naturam . . .“ [2])

[1]) Lib. I. Dist. XXXIX Art. III. 1117: „dico quod istud disiunctum necessarium vel possibile est passio entis, circumloquens passionem convertibilem cum ente, sicut sunt multa alia illimitata in entibus.“ Vgl. auch hier die terminologische Vorstufe der transszendentalen Relation Lib. II. D. I. qu. 4 u. 5. „ita relationes, quae formaliter dicuntur de Deo non sunt alicuius generis, sed transcendentia omnia genera, et sunt passiones entis in communi; quia quicquid convenit enti in quantum est indifferens ad finitum et infinitum convenit ei prius, quam dividatur in genera, et ita est transcendens.“

Terminologisch schärfer nach ibid. „quod huiusmodi relatio est transcendens; quia quod convenit enti autequam descendat ad genera est transcendens: sed quod convenit omni enti convenit enti antequam in genera descendat; ergo quod est tale est transcendens, et non alicuius generis determinati.“

[2]) Expositio in XII libros Metaph. Arist. Opera IV, 113. Vgl. ferner ib. IV, 350. „Unum vero, quia est passio entis, et cuiuslibet entis, licet praedicet eandem naturam realiter, non tamen eandem formaliter; tamen hoc sufficit ad intentionem Philosophi, quod unum et ens significent idem, scilicet realiter.“

Dabei ist es eigenartig und bemerkenswert, wie Duns Scotus diese Korrespondenz zum Ausdruck bringt, die trotz ihrer logischen Unterschiedenheit bei ihrer realen Identität doch besteht. Wie das Seiende sich bestimmt als Substanz, Quantität und Qualität, so das Eine als identisch, gleich und ähnlich, „nam idem, est unum in substantia; aequale, unum in quantitate, et simile unum in qualitate.“ [1]) Diese Entsprechung aber kann folgerichtig nicht auf die angeführten Begriffe beschränkt bleiben, sondern muß durchgehends auf alle etwa zu bestimmenden partes entis ausgedehnt werden. Damit ist schon klar, daß dieses Eine, welches mit dem Seienden korrespondiert, eben jenes unum, quod convertitur cum ente ist, und als solches dem Einen als Prinzip der Zahl gegenübersteht. Wir brauchen auf diesen Gegensatz nicht einzugehen, da schon Thomas ihn genugsam beleuchtet hat; das Eine, welches sich bloß logisch von dem Seienden unterscheiden soll, kann nicht als Accidens gedacht werden, und immer wird gegen Avicenna richtiggestellt werden müssen: „semper tamen conceptus unitatis transcendentis generalior est, quia ex se indifferens est ad limitatum et non limitatum; unitas autem determinati generis necessario importat aliquid limitatum, sicut et quodlibet quod est in genere quocunque.“ [2]) Daß dieses allgemeinere Eine, das schon Aristoteles aus dem Machtbereich des Mathematikers abgetrennt wissen will,

---

ib. III, 140 (De rerum principio) „Ex praedictis patet, quod unum, quod convertitur cum ente, rem non addit super ens, sed solam rationem in modo significandi . . .“

Sent. Lib. IV. Dist. 49 qu. 4. . . . „quia ista non sunt realiter distincta, verum et bonum,“ und öfter.

[1]) Expositio p. 114.

Vgl. auch De rerum principio III, 139 „Sicut enim dicimus quod ens dividitur per substantiam, quantitatem, etc., ita dicimus, quod unum est substantia, quantitas, qualitas; et sic de aliis . . . . Et ideo tale unum, quo res dicitur una, et convertitur cum ente, non dicit rem aliquam super substantiam rei, ut albedo supra subiectum.“

[2]) Quaest. subtil. de Metaphysica. Opera IV, 584 f.

nicht bloße Negation bleiben darf, ist schon aus theologischen Bedenken heraus geboten. Die ratio unius „dicit privationem privationis, non alicuius positionis, quia tunc Deus non esset unus." [1])

Aehnliche Schwierigkeiten wie beim Einen sind beim Wahren und Guten nie aufgetreten, weil hier der Konflikt mit irgend einer Gattungsbestimmung nicht drohte. Daß sie den allgemeinen Bedingungen der Seinspassionen unterliegen ist selbstverständlich: „obiectum intellectus et voluntatis est unum et idem, quod est ipsum ens, quod est de essentia cuiuslibet, et aequaliter praedicatur de vero et bono, licet non e converso: nam est idem quod est apprehensum ab intellectu, et sub eadem ratione est volitum a voluntate usw." [2]) Wenn in der logischen Ordnung das Gute dem Wahren folgt, so ist damit doch über die größere nobilitas des einen oder des andern Vermögens nichts entschieden, denn die nobilitas fällt in den Bereich der essentia, und ihrem Sein nach sind das Wahre und Gute identisch. Auch hier könnte die göttliche Trinität die Zweifel beseitigen, da doch Sohn und heiliger Geist, denen das Wahre und Gute zugeordnet wird, keinen Unterschied an Würde gegeneinander zulassen. So kommt also auch bei Scotus die uranfänglich theologische Wendung der Transszendentien wieder zum Durchbruch.[3])

---

[1]) De rerum principio III, 140. Vgl. Lib. II. Sent. Dist. XII, qu. 1.

[2]) Collationes XXXVI. Opera III, 422.

Ueber das Gute vgl. ib. XII. Opp. III, 375. „quia duplex est bonum, unum quod convertitur cum ente, et de illo bono tantum habet unumquodque, quantum habet de entitate; aliud est bonum, quod est idem quod perfectum, quod non incurrit aliquid defectum: et tale non est in quocunque genere, nisi diminute. . ."

[3]) Sent. Lib. IV. Dist. 49 qu. 4.

Vgl. auch I. Dist. 3 qu. 5.

„Possunt et alia multa in creaturis assignari, quae velut similia repraesentant in Divinis aliqua appropriata personis: puta unum, verum, bonum. Unum in creatura repraesentat unitatem appropriatam Patri: verum veritatem appropriatam Filio: bonum bonitatem appropriatam Spiritu Sancto."

Wir müssen damit die Darstellung des Anteils der Transcendentia an den großen Systemen der Scholastik beschließen. Man wird finden, daß die Darstellung bei Thomas übersichtlicher, äußerlich klarer und in sich geschlossener war, als bei Duns Scotus. Eine gründlichere Kenntnis des Letzteren würde sicher manche Seiten der Darstellung zu ergänzen imstande sein; im Ganzen aber entspricht diese Sachlage dem Wesen beider Denker. Der äußeren Systematik nach steht Thomas dem Duns Scotus weit voran, in der inneren Systematik der Gedanken aber wird der große Engländer den Preis auf sich ziehen, wie wir auch fanden, daß die prinzipielle Seite des Transszendenzbegriffs bei ihm schärfer zum Durchbruch kommt.

### 10. Die ausgehende Scholastik.

Die ungeheure Literatur, die für die scholastische Bewegung in der Zeit nach ihren großen Systematikern schon vorliegt, und zu einem größeren Teil noch in den Archiven verborgen ruht,[1]) braucht im ganzen nur kurz behandelt zu werden. Für den Ursprung der Transcendentia-Terminologie waren wir genötigt, über Prantl hinauszugehen, der sie zum ersten Mal in der Pseudothomistischen Schrift de natura generis vorgefunden hatte.[2]) „Hingegen zum ersten Male begegnet uns hier die Aufzählung von sechs transcendentia, nämlich ens, res, aliquid, unum, bonum, verum, wobei nicht bloß jene vier Begriffe, welche uns schon beim ächten Thomas begegneten hier um zwei neue (res und aliquid, sicher nach arabischem Vorbilde) vermehrt sind, sondern auch die Bezeichnung „transcendentia" als neu erscheint; und schwerlich irren wir, wenn wir auch

[1]) Grabmanns Geschichte der scholastischen Methode ist erst bis an die Schwelle der Hochscholastik gelangt. Es ist sehr zu bedauern, daß wir dieses umfassende Quellenwerk für unsere Darstellung noch nicht nutzen können.

[2]) Die pseudothomistischen Schriften sind in einem Bande Thomae Aquinatis Opuscula omnia Paris 1634 fol. zusammengefaßt, und entstammen den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts.

darin eine Einwirkung der Scotistischen formalitates erblicken, daß gesagt wird, jene sechs Begriffe seien sachlich identisch und nur logisch von einander verschieden." [1]) Wenn hier etwas neu ist, so ist es lediglich das, daß hier zuerst sämtliche sechs Begriffe mit dem Namen transcendentia verbunden vorkommen.[2]) Aber das ist natürlich nicht in irgend einer Hinsicht entscheidend, da bei Duns Scotus eine weit größere Zahl von Begriffen, nur eben nicht diese, unter dem fraglichen Terminus zusammengefaßt wurden. Bezüglich ihrer bloß logischen Unterschiedenheit ist es schließlich nicht nötig, auf die Scotistischen formalitates sich zu beziehen, da bei Albert und Thomas sogut wie bei Scotus eben dies das logisch entscheidende Charakteristikum der Transcendentia ist.

Das erste Kapitel der Schrift de natura generis handelt von dem Seienden, das keine Spezies unter sich begreift, und daher nicht als Gattung aufgefaßt werden darf, sondern von allem gleichermaßen analogice aussagbar ist.[3]) Eben dasselbe gilt von allen übrigen Transcendentia, deren Zahl im zweiten Kapitel auf sechs angegeben wird.[4]) Die erste Grundlage aller Erkenntnis ist der Begriff des Seienden, auf den sich alle übrigen Bestimmungen sei es durch additio realis oder rationis beziehen.[5]) Die bloß logische Bestimmung kann wie bei den Prädikamenten in einer

---

[1]) Prantl l. c. III, 245.

[2]) Denn bei Thomas, De veritate I, 1. fehlt ja der Terminus.

[3]) Opuscula 523. „Unde manifestum est, quod ens non potest habere differentias sicut genus habet, et ideo ens genus non est, sed est de omnibus communiter praedicabile analogice; similiter dicendum de aliis transcendentibus."

[4]) ib. p. 523. „Sunt autem sex transcendentia: videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum, quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur."

[5]) ib. „Aliquando namque illud cui fit additio, non est de intellectu eius quod additur, sicut individuum addit supra rationem speciei materiam individualem (additio realis)." Aliquando autem illud cui fit additio est de intellectu eius quod additur."

ratio specialis, die als solche auch ihr oppositum hat, sich vollziehen, oder wie bei den Transszendentien, als mit dem Seienden notwendig verbunden. Innerhalb dieses Rahmens lassen sich unter den Transszendentien noch einige besondere Abgrenzungen vornehmen, kraft deren die fünf allgemeinen Affektionen des Seienden sich ergeben. Die absolute affirmative Bestimmung unde habet res quod sit vermag nur das unum als die indivisio zu vertreten. Die divisio ist das Zeichen und Symbol des Nichtseienden, und seiend ist nur, was irgend ungeteilt, unteilbar ist, sei es nun actu et potentia, wie die unkörperlichen Dinge, oder bloß actu wie die Körper.[1]) Das ungeteilt Seiende hat erst wahrhaftiges Sein, welches durch Avicenna als res definiert worden ist. Die negative Seite der absoluten Bestimmung vertritt das aliquid, und wenn res eine Bestimmtheit darstellt, kraft welcher es ist, was es ist, so zeigt das aliquid vielmehr das aliud quid, das non hoc an, und bildet damit das notwendige Korrelat zu dem ungeteilten hoc.[2]) So bleiben nur noch das Wahre und Gute zu bestimmen, die als Verhältnisbegriffe zur Seele aufgefaßt werden und dem Intellekt und Willen entsprechen.[3])

---

[1]) ib. „Non autem habet res aliunde quod sit, nisi per indivisionem. Divisio enim facit rem non esse, et ideo eorum quae sunt, quaedam sunt indivisibilia actu et potentia, ut incorporalia: quaedam vero sunt indivisibilia actu, et divisibilia potentia, ut corporalia. Universaliter tamen unumquodque inquantum est, indivisum est. Unum autem significat indivisionem quae aequiparatur enti.“

[2]) p. 524. „Si autem dicat ipsum quod habet esse manifestando in supposito illo unde est, sic res addit supra ens. . . Unaquaeque res enim habet certitudinem qua est id quod est. Si autem accipiatur negative, sic aliquid addit super ens. Aliquid namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non hoc. Omne namque ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum.“

[3]) ib. „in anima enim est duplex potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum altera omnia cognoscere potest, altera autem amare, sic accipiuntur verum et bonum. Verum enim addit supra ens rationem cognoscibilis, unde verum importat ordinem quendam entis

Die Darstellung der Transcendentia in De natura generis ist, wie man sieht, ganz eng angeschlossen an die Darstellung, die Thomas in De veritate giebt. Eigenartig ist nur die Stellung des Einen, die bei Thomas wie meistens sonst nur negative Bestimmung vollzieht, hier aber ausdrücklich von affirmativem Charakten sein soll, insofern ja die divisio gerade das Nicht-Sein vertritt.

Die eigentümlichste und zugleich die einzige unter den übrigen Pseudothomistischen Schriften, die uns hier noch beschäftigen muß, ist die „Totius Logicae Aristotelis Summa," die die gesamte Logik in eigenartiger und selbstständiger Weise zur Durchführung bringt.[1]) Bemerkenswert ist in logischer Rücksicht, daß sie in der Schlußlehre sich wie Albert der termini transcendentes bedient.[2]) Gelegentlich der Kategorie der Quantität wird der Unterschied betont zwischen dem Einen, welches mit dem Seienden konvertiert werden kann und dem Einen als Prinzip der Zahl. Im ersteren Falle ist das Eine nichts anderes als das ens indivisum, welches dem Seienden die „negatio seu privatio divisionis" hinzufügt. Da in diesem Sinne alles Seiende Eines ist, so kann das so verstandene Eine nicht unter die bloße Gattung der Quantität fallen, sondern erstreckt sich wie das Seiende durch alle Gattungen hindurch, „et ideo unum est de transcendentibus." [3]) In analoger Weise fällt auch der Begriff der Vielheit das eine Mal unter die Kategorie der Quantität und gehört das andere Mal zu den Trans-

---

ad intellectum, qui non importatur in nomine entis absolute dicti, sed bonum addit rationem appetibilis. Eo enim est ens bonum, quo est appetibile, unde bonum importat ordinem entis ad appetitum."

[1]) Prantl l. c. III p. 250 ff. Auf das Vorkommen der Tr. weist P. nicht hin.

[2]) Opuscula 603. „Et quia, ut dictum est, in talibus syllogismis, et eorum propositionibus non curatur, in qua materia sint, ideo utemur transcendentibus terminis, loco quorum possunt poni termini quicunque." [sc. a, b, . .].

[3]) ib. 579.

szendentien.[1]) Die transszendentale Einheit und Vielheit ist uns bereits in ganz ähnlicher Weise bei Thomas begegnet,[2]) während neu und dieser Schrift eigentümlich die Ausdehnung des generell-transszendenten Gegensatzes auf die Quantität selbst ist: „Primo modo, quantitas pertinet ad hoc praedicamentum, quia ista est prior et notior acceptio quantitatis; secundo modo, quantitas est de transcendentibus, quia in multis generibus invenitur, sicut et perfectum." [3]) Innerhalb der Kategorie der Quantität unterscheidet der Verfasser die vier Spezies habitus oder dispositio, potentia naturalis, passio und forma, und es ist sicher nicht ohne Einfluß des Duns Scotus, wenn er die potentia gleichwie Einheit und Vielheit zu den Transszendentien rechnet: [4]) „Potentia enim et actus dividunt omne ens, ut patet 5. Metaphys., et in eo genere in quo est actus, est etiam potentia: nam si linea est in actu in genere quantitatis, et sic linea in potentia est in eodem genere." Von ihr wird die qualitative potentia als das principium transmutandi enscheidend unterschieden. Auch die forma als 4. Spezies der Qualität könnte eine Ablenkung in der Richtung der Transszendenz erfahren und als actus gedeutet werden, so daß sie zum Korrelatbegriff der potentia transcendens würde.[5]) Das entscheidende Kennzeichen der Transszendentien besteht in ihrer Beziehung auf mehr als eine Kategorie, und der Begriff ist somit wie bei Scotus nicht auf die einfachen Affectionen beschränkt, sondern schließt auch die disjunkten ein.[6])

[1]) ib. „multitudo causata per unum isto modo [sc. transcendentem] sumptum, non est numerus, qui est species quantitatis, sed est de transcendentibus."

[2]) Vgl. oben p. 39 ff.

[3]) Opuscula p. 582.

[4]) p. 583. „Uno modo, ut est de transcendentibus."

[5]) Opuscula p. 584. „Uno modo, ut est actus quidam, et sic est de transcendentibus, quia in pluris praedicamentis invenitur: ideo etiam forma est de transcendentibus, quia invenitur in praedicamento substantiae, quantitatis, et qualitatis, et huiusmodi . . ."

[6]) ib. p. 580 (= 596 Druckfehler!) „Quod enim est in uno praedicamento non potest esse de transcendentibus."

Von den Pseudothomisten wenden wir uns dem Franziskanermönch und Schüler des Scotus Antonius Andreä zu, dessen „Quaestiones subtilissimae super XII libros metaphysicae Aristotelis“ ich auf die Transcendentia-Terminologie durchgesehen habe.[1]) Eine durchgeführte Ableitung liegt hier so wenig vor, wie bei Duns Scotus selbst, wohl aber zeigt die Ausdehnung der Terminologie auch auf die disjunkten Begriffe unmittelbar den Einfluß des Lehrers. Wenn das Wort so nicht nur die Zusammenfassung einzelner Begriffe, sondern eine bestimmte begriffliche, eben die transkategoriale Forderung ausprägt, konnte es die Wissenschaft der Metaphysik als solche charakterisieren. „Nam istam scientiam vocamus methaphysica, quae dicitur a meta, quod est trans, et physica, quod est scientia quondam transcendens scientia, quia est de transcendentibus.“ [2]) Als „passiones metaphysicae“ oder passiones entis werden angeführt das Eine, Gute, und Wahre, sowie actus und potentia etc.[3]) Wenn ferner in diesem Zusammenhang außer dem einfachen unum noch unum und multa als transcendentia einander gegenübergestellt werden, so kann man darin wohl nur einen Hinweis auf die allerdings unter die disjuncta fallende schon von Thomas her bekannte Korrelation der unitas und multitudo transcendens sehen, die aus dem Gegensatz gegen die Kategorie der Quantität entstanden war. [4])

Vgl. übrigens noch Opuscula 618. „Sciendum quod aliquarum propositionum termini sunt in communi omnium| notitia, ut sunt ens, verum, bonum, unum, aliquid, et res, et huiusmodi, quae pertinent ad primas conceptiones intellectus, quae statim, ut audiuntur, cognoscuntur.“

[1]) Von mir benutzt die Ausgabe Cremona 1481. Andreä starb 1320.

[2]) L. I. Qu. I.

[3]) ib. „quia passiones methaphysicae puta unum, bonum, verum, unum et multa, actus et potentia etc. non sunt alicuius inferioris entis per se primo sed cuiuslibet inquantum ens.“

[4]) Vgl. ib. VI, 3. „ex quarto (scil. aus dem Kommentar zum 4. Buch der Metaphysik) habemus ut sunt omnia transcendentia denominativa puta unum, bonum, actus, potentia etc.“

Eine ausführliche Darstellung und kritische Besprechung wird nur den Begriffen des Seienden und Einen zuteil, die ja schon in der Aristotelischen Metaphysik zur eingehenden Behandlung kommen. Die Erörterung vollzieht sich bei Antonius Andreä in der Polemik gegen Avicenna, dessen Auffassung sich in drei Thesen zusammenfassen läßt. 1. Das Eine und das Seiende werden zwar von allem Seienden ausgesagt, aber nicht uniformiter, sondern difformiter, da das Seiende als solches nur quidditative, das Eine aber als passio entis vielmehr denominative prädiziert würde. Gegen eine quidditative Prädikation des Seienden wendet sich Antonius mit fast ganz denselben, auch stilistisch kaum unterschiedenen Gründen, wie Duns Scotus. 2. Das Eine und Seiende sind ihrer Natur nach nicht identisch. Gegen diesen Punkt war die ganze bisherige Scholastik unter Hinweis auf die Aristotelische Stellungnahme am entschiedensten Sturm gelaufen, und wir finden bei Antonius Andreä in dieser Rücksicht keine neuen Gesichtspunkte. 3. Auch der dritte Punkt hatte schon längst bei Aristoteles seine Erledigung gefunden durch die Unterscheidung zwischen dem Einen, welches in das genus der Quantität fällt, und dem Einen, welches mit dem Seienden konvertiert wird. Wenn man diese beiden Bedeutungen auseinanderhält, zerfällt der Einwand des Avicenna, der mittelst des quantitativ Einen die Konvertibilität mit dem Seienden bestreitet. Wir brauchen im Einzelnen auf diese Fragen nicht einzugehen, da die Position des Antonius Andreä ganz die des Duns Scotus ist, der hierin gerade sich von Thomas, weil von Aristoteles kaum unterscheidet.[1])

Der logischen Ordnung nach steht unter den passiones entis das Eine schon deswegen an erster Stelle, weil es von Aristoteles mit dem Seienden realiter identifiziert wird. Zwischen dem Wahren und Guten hat aber das Wahre vor

---

[1]) Diese Erörterungen finden sich im 4. Buch.

dem Guten den Vorrang. „sicut intellectus naturaliter est prior voluntate.“ Antonius fügt auch noch den logischen Grund hinzu, daß das Eine das Mittel sei, das ens esse verum zu beweisen, wie das Wahre Vermittlung für das ens esse bonum.[1])

Gleichfalls ein zeitgenössischer Anhänger des Scotus ist der weit eigenartigere Franciscus Mayron (gest. 1325))[2], dessen Universalienlehre völlig Platonisch gefärbt ist, und der nach Prantls Urteil unter anderen Zeitumständen sicher ein Platoniker geworden wäre; nennt er den Aristoteles zwar den optimus physicus, doch den pessimus metaphysicus. Seine Lehre von den Transcendentia ermangelt zwar gleichfalls einer einheitlich zusammenhängenden Darstellung, aber in seinem Sentenzenkommentar[3]) findet man eine Menge eigenartiger und geschichtlich nicht ohne Einfluß gebliebener Bemerkungen.

Zwar eine eigentliche Ableitung der transszendenten Begriffe, wie wir sie bei Albert und Thomas fanden, begegnet uns auch hier nicht, von res und aliquid als den arabischen Zutaten ist hier so wenig wie bei Duns Scotus die Rede. Dafür aber gelten neben dem ens, unum, verum, bonum auch die disjunkten Begriffe als Transcendentia, und unter ihnen stoßen wir wieder auf den Begriff der relatio transcendens, die fortan bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts zum ständigen Inventar der Logik und Metaphysik gehört hat.

Franciscus Mayron stellt vier Arten von schlechthin einfachen und erstverschiedenen Begriffen auf, von denen

---

[1]) Vgl. I, 1. „Nam ratio veritatis videtur esse prior ex natura rei ratione bonitatis, sicut intellectus naturaliter est prior voluntate: sic potest dici de aliis passionibus quod subtiliori doctori relinquo quod si ita est; ipsum unum potest sumi pro medio ad probandum et demonstrandum ens esse verum; et verum ad probandum ens esse bonum et sic de aliis.“

[2]) Vgl. Prantl l. c. III, 283 ff. bes. 286. 289.

[3]) Francisci Maronis . . . scriptum primi sententiarum. Basileae 1489.

kein gemeinsamer Begriff abstrahiert werden kann. Es sind dies die conceptus secundarum intentionum, communissimarum passionum, habitudinum transcendentium, privationum.[1]) Der Gegensatz der intentio prima und secunda stammt aus der arabischen Philosophie und findet sich schon bei Duns Scotus rein ausgeprägt. Die arabische Tradition wird von ihm in der Art aufgenommen „daß die secunda intentio, d. h. die eigentlich logische, ein nachfolgendes Erzeugnis der Denk-Operation sei und so als Universale bezeichnet werde, während die prima intentio als ursprünglich unbedingtes Erfassen auf die objektive Quiddität gehe." [2]) Von Peter und Martin kann die Spezies, von den letzten Unterschieden eben der letzte Unterschied (ultima differentia), von den individuellen Eigenschaften eben die individuelle Eigenschaft (proprietas individualis) abstrahiert werden. Für die allgemeinsten passiones gelten das Wahre und Gute als Beispiele,[3]) während an dritter Stelle die bei Scotus als disjunkte Transcendentia unterschiedenen und hier als transszendente Relationen bezeichneten Begriffe stehen, wie identitas, diversitas, distinctio.[4]) Diesen beiden Gruppen, die von allen ultimae differentiae gleichermaßen ausgesagt werden, treten noch Einheit und Einfachheit als die privationes zur Seite.[5]) Die transszendenten Begriffe wohnen allen Dingen ein nicht kraft irgend eines Mittelbe-

[1]) ib. Proh. qu. 8.

[2]) Prantl l. c. III p. 208 f.

[3]) Proh. Qu. VIII. „Exemplum primi: sicut a Petro et Martino abstrahitur species, sic ab ultimis differentiis hoc, quod dico ultima differentia, et a proprietatibus individualibus . . proprietas individualis, et ita univoce praedicatur de eis, sicut homo de Petro et Martino."

[4]) ib. „Exemplum secundi: „Omnia quae sunt ultimae differentiae sunt intelligibiles et mobiles, et sic verae et bonae. Veritas ergo et bonitas de omnibus praedicantur et univoce."

[5]) ib. „Exemplum tertii: Quia sunt quaedam relationes transcendentes quae omnia circuunt, sicut ydemtitas, diversitas et distinctio, et quae etiam de ultimis differentiis praedicantur."

griffs, sondern rein an sich selbst, es sei denn kraft des Begriffs des Seienden, der aber in ihnen allen nicht quidditative, sondern nur denominative enthalten sein könnte.

Die Komplizierung des Transszendenzbegriffs mit dem Problem der intentio erweist sich als sehr schwierig, zumal es fraglich erscheinen muß, ob die Scheidung der prima und secunda intentio je rein zur Durchführung gekommen ist, da hierin sich das Verhältnis von Real- und Instrumentaldisziplin repräsentiert. Eine neue Terminologie vermag über die Grundgebrechen der Aristotelischen Philosophie nicht hinwegzuhelfen. Wo vor allem will man die ganzen Probleme unterbringen, die unter dem Stichwort der Metaphysik zusammengefaßt werden? Prantl hat sich aus der Verwirrung, die hier vorliegt, nicht herausfinden können, und auch andere bezeugen es, daß wir es mit Philosophemen zu tun haben, die an Dunkelheit der Problemverschlingungen nicht gut zu übertreffen sind. Die eigenartige und besondere Stellung, die Franz von Mayron in der Geschichte der Terminologie einnimmt, führt uns seine philosophische Verworrenheit und Unklarheit doppelt schmerzlich zum Bewußtsein, denn da bei ihm eine einheitliche Lehre über die Transcendentia, wie bei dem späteren Armand v. Beauvoir, nicht vorliegt, so ist es schwierig, sich aus den isolierten Andeutungen einen zusammenhängenden Begriff von dem Problem der Transcendentia zu machen. Von Rechtswegen sollte es ja offenkundig sein, daß wir es hier mit Begriffen zu tun haben, die dem Bereich der prima intentio angehören. Wie sehr die Transszendentien die Kategorien an Allgemeinheit übertreffen, so sind sie doch eben beide Grundlagen für die Gegenstandserkenntnis, und sie sind nicht wie die rein formallogischen Begriffe von bloß „reflexiver" Bedeutung. Das aber wird nun durchaus nicht in irgend einem Sinne zum klaren Ausdruck gebracht. Man darf nicht vergessen, wie auch hier alles mit der Problematik des Universalienstreits sich verknüpft. „utrum sit aliqua ratio transcendens communior ente?" [1]) An den vier con-

[1]) ib. Prohem. Qu. XIII.

clusiones, die Mayron für diesen Punkt aufstellt, muß sich die Unklarheit über den Begriff der ratio transcendens verlieren. 1. Ein Begriff der prima intentio kann das Seiende an „communitas“ nicht übertreffen, aber dennoch kann dies durch einen Begriff der secunda intentio geschehen. Das Seiende und das Wahre sind gleichermaßen Allgemeinbegriffe, universalia, so, daß dieses das Seiende an „communitas“ übertrifft. 2. Auch in den transszendenten Beziehungen (in respectibus transcendentibus) gibt es ein Allgemeineres als das Seiende, da doch allen Begriffen, die von einander unterschieden (distincta) sind, eben dieser Begriff der Unterschiedlichkeit (distinctio) übergeordnet ist. „Huiusmodi sunt ista ens, et verum, et bonum, quia enim ista sunt ordinata.“ 3. Gemeinsamer, allgemeiner als das Seiende, ist ferner der Begriff der aptitudo, wie er in der intelligibilitas und volibilitas sich ausprägt, da er von dem Seienden und anderem als dem Seienden ausgesagt wird. 4. Unter den privativen Begriffen endlich ist zum Beispiel die Einheit allgemeiner als das Seiende, da es auch von seinen passiones ausgesagt wird.

Es erscheint zunächst völlig zweifelhaft, inwiefern sich in allen diesen das Seiende an communitas überragenden Begriffen eine ratio transcendens auswirkt, und es muß wohl als fraglich gelten, ob Franz Mayron selbst darüber zur Klarheit gekommen ist. Man wird zu einem Verständnis des vorliegenden Rätsels nur kommen, wenn man die obigen Aufstellungen mit den hier vorliegenden in Verbindung setzt. Danach scheint Mayron also in der Tat auch die Begriffe der zweiten intentio zu den Transszendentien gerechnet zu haben. Sonst ergibt sich eine genaue Entsprechung, wenn man die jeweilig zweiten und dritten Punkte miteinander vertauscht. Danach gehören dann also zu den Transszendentien ferner noch die passiones des Wahren und Guten, die habitudines, respectus oder relationes des Seienden, und die privativen Begriffe des Einen und Einfachen. Zu ihnen allen tritt der Begriff des Seienden in ein Konkurrenzver-

hältnis, so daß wir auch ihn wohl unter die transszendenten Begriffe einreihen müssen. Dieses aus den verwickelten Verhältnissen herauszulösende Schema läßt sich nur aus der Scotistischen Herkunft dieses Denkers verstehen; nur nachdem Duns Scotus den Begriff des Seienden von seiner innertransszendentalen Prävalenz losgelöst hatte, konnte eine solche Diskussion entstehen, wie sie hier über die communitas geführt wird. Völlig verwirrend ist dabei nur das Hineinspielen der secunda intentio in den sonst schon bei Duns Scotus vorliegenden Kreis der transszendenten Begriffe.

Wir erwähnten schon, daß der Begriff der relatio transcendens hier wieder begegnet.[1]) Die relationes transcendentes, quae non sunt alicuius praedicamenti, werden von den relationes quae ponuntur in praedicamenta unterschieden, und es werden ihrer vier verschiedene Gruppen aufgestellt. 1. An erster Stelle stehen die Verhältnisbegriffe ordo und distinctio, quae conveniunt enti inquantum ens ut abstracti a praedicamentis et a passionibus." 2. Dann folgen Begriffspaare, die das Seiende einteilen, wie idem und diversum, und 3. weiter solche, „quae circumeunt omne genus", wie superius und inferius. 4. Den Abschluß endlich bilden die „relationes, quae sunt in Deo."[2])

[1]) ib. Dist. XXIX qu. 1.

[2]) Es ist auf folgende terminologisch beachtenswerte Stellen hinzuweisen. Proh. qu. 6 wird die limitatio generis der illimitatio transcendentium gegenübergestellt. ib. qu. 7 „conceptus entis est transcendens." Wenn qu. 11 es heißt „Et non solum ens; sed etiam omnia transcendentia scilic. unum, verum, bonum", so ist diese Beschränkung nur örtlich bedingt. Dist. 3 qu. 1 unterscheiden „in creaturis" vier Begriffe von einer Sache: „Primus est transcendentis, sive conceptus entis. Secundus est conceptus generis generallisimi. Tertius est conceptus generis subalterni; Quartus est conceptus speciei speciallisimi." Dist. 8 qu. 1 „Quaecumque conveniunt enti, antequam descendat in decem genera, necessario sunt transcendentia: sed distinctio convenit enti et suis passionibus, antequam descendat in decem genera." „Quicquid circumit omne genus, est transcendens." Dist. XXIV. XXV. handelt über „numerus transcendens" und „multitudo transcendens." Bei Mayron spielt rein äußerlich der Terminus transcendens eine ausgezeichnete Rolle.

Dem Scotisten Franciscus Mayron stellen wir den gleichzeitigen Thomisten Armand v. Beauvoir gegenüber, der als Armandus de Bellovisu auch in der protestantischen Scholastik nicht unbekannt war. Er selbst preist Thomas mit hochtönenden Worten als den Führer zur Wahrheit und Retter aus aller Finsternis,[1]) und wenn Prantl auch Recht hat, daß Armand in manchen Punkten von der strengen Lehre des doctor angelicus abweicht[2]), so erkennen wir doch an der Art, wie die Transcendentia behandelt werden, sofort den Thomisten. Daß ein solcher von den zeitgenössischen Fragestellungen nicht unberührt blieb, zeigt die Einführung der prima und secunda intentio, die aber hier bei dem systematischeren Aufbau dieses Systems nicht dieselben Schwierigkeiten wie bei Franz Mayron bereitet. Die Begriffe der secunda intentio sind die Begriffe der Logik, während die primae intentiones die Begriffe der realen Wissenschaften sind, wie z. B. der Physik.[3])

Unter den Begriffen der prima intentio nehmen die erste Stelle die transcendentia ein. „Et talis modus essendi exprimitur quinque nominibus transcendentium, scil. uno, bono, re, aliquid, vero, quae de omnibus decem generibus dicuntur, et de singulis generum, et de generibus singulorum, sicut et ens.“[4]) Wir erkennen den Thomisten daran, daß diese fünf Transszendentien lediglich den modum entis

---

[1]) Armandus starb 1334. „Sacrarium litterarum professor eximius Armandus . . . De declaratione difficilium terminorum, tam Theologicalium quam Philosophiae ac Logicae.“ Cöln 1502. Proemium: „vestigiis doctorum inhaereo meliorum, et praecipue doctoris communis reverendissimi et praeclarissimi sancti Thomae, cuius scriptura sal condiens est doctrinam aliam qualemcumque. Hanc qui sequitur non ambulat in tenebris, a via veritatis non deviat, a sana doctrina non errat; vitat laqueos, confundit devios, instruit dubios, . . .“

[2]) Prantl l. c. III, 307.

[3]) Tract. I. Cap. III.

[4]) ib. Cap. IV.

consequentem generaliter omne ens ausdrücken, und daher lediglich ratione vom Seienden unterschieden sind, wir erkennen ihn auch daran, daß er eine systematische Ableitung dieser Begriffe gibt, die nur im Einzelnen von der des Thomas abweicht.[1]) Der Modus kann das Seiende in se oder in ordine ad aliud bestimmen. Im ersten Fall wird die affirmative Bestimmung durch den Begriff res vollzogen, welcher die „essentia entis, secundum quam esse dicitur" bezeichnet, und der im Anschluß an Avicenna gewählt wird. („quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis"). Die negative Seite der absoluten Affektion bestimmt als unum das Seiende zum ens indivisum. Für den zweiten Fall ist der ordo secundum differentiam, der durch das aliquid als das aliud quid im Sinne des ens ab aliis divisum vertreten wird, von dem ordo secundum convenientiam unius entis ad alterum zu unterscheiden. Dieses Andere aber ist die menschliche Seele, die sich in die vis cognoscitiva und appetitiva spaltet, und aus der die Attribute des Wahren und Guten entspringen.[2]) Ein besonderes Eingehen auf die einzelnen Transszendentien können wir uns ersparen.[3])

Armandus kommt in einem späteren Teile seines Werkes noch einmal auf diese Fragen zurück, indem er sie

---

[1]) Tract. II, Cap. I.

[2]) ib. „Convenientia ergo entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. . . . Convenientia autem entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum." Für das Gute bezieht sich auch Armand auf die Nikomachische Ethik: „quod bonum est quod omnia appetunt".

Zusammenfassend: „Concludendo ergo recolligitur quod sex sunt transcendentia, scil. Ens, ad cuius conceptum omnium resolvuntur conceptus, quod differt ab omnibus aliis, quare ab actu sumitur essendi . . ."

[3]) über Ens vgl. Tr. II. Cap. 2 ff., über res Cap. 14; über das unum transcendens im Gegensatz zum unum als principium numeri etc. Cap. 15 ff. über verum cap. 24 ff. und bonum c. 26 ff. Daran schließt sich dann die Erörterung der praedicamenta an.

in logischer Hinsicht ergänzt.[1]) . . „quod sicut inter nomina primarum intentionum sunt quaedam, . . quae transcendunt et circumeunt omne genus, et quaedam quae solum conveniunt uni generi, ita et in secundis intentionibus quaedam sunt communes omnibus transcendentibus et omnibus decem rerum generibus, sicut hoc quod dico praedicabile et multa alia." Zu dieser Gattung gehören außerdem noch die Begriffe intentio, transcendens, universale, abstractum, concretum, praedicamentum, praedicatum, subiectum, subiicibile, univocum, aequivocum, analogum, denominativum."[2])

Beachtenswert ist es ferner, daß wir bei Armand eine gelehrte Namenserklärung des Wortes transcendens, die in der Neuscholastik gern aufgefrischt wurde, erhalten: „De hoc nomine transcendens sciendum quod transcendens dicitur quasi trans omne ens, videlicet quasi transiens omne ens." Diese Ueberschreitung des Seienden kann auf dreierlei Art vor sich gehen. Gott allein wird nobilitate entitatis transszendent genannt, während die beiden andern Fälle sich auf die communitas praedicationis beziehen, und zwar entweder auf die praedicatio formalis[3]) (homo est animal) oder denominativa[4]) (homo est albus).

Wir sind bereifs in die Epoche eingetreten, in der Wilhelm Occam wirkte. Man pflegt mit Occam erst die Neuorganisation der Logik zu beginnen, indem man ihn als den philosophischen Begründer des Nominalismus feiert. Gegen eine solche Auffassung hat bekanntlich Prantl Einspruch erhoben, der sich überhaupt gegen die in der mittelalterlichen Philosophie übliche theologische Wertung der

---

[1]) cap. 264.

[2]) ib. c. 265, cf. Prantl III, 310.

[3]) c. 274. „et sic transcendens dicitur proprie de illis sex, scil. ente, uno, vero, bono, re, aliquo."

[4]) ib. quod praedicatione d. praedicatur de omnibus secundis intentionibus, et de primis transcendentibus, potest etiam dici transcendens, quare hoc quod dico ens est universale, hoc quod dico genus est universale . . . Et nec iste modus transcendentis est ita communis et proprius, sicut secundus."

einzelnen Denker wendet.[1]) Wir können den Streit auf sich beruhen lassen und vielmehr das Eine bezeugen, daß in der Geschichte der Transszendentien Occam († 1347) jedenfalls keine ausgezeichnete und einschneidende Bedeutung zukommt. Eine historische Einwirkung hat Occam weder auf die katholische noch auf die protestantische Neuscholastik in dieser Richtung ausgeübt, und so können wir das Wenige, was wir bei ihm finden, kurz anfügen.

Auch bei Occam steht die Logik im Zeichen der prima und secunda intentio,[2]) und dieser Gegensatz nimmt hier eine Wendung, die seine nominalistische Tendenz aufs stärkste verrät. Seine Auffassung der Transszendentien, als welche ihm in erster Linie das ens, unum, verum, bonum gelten, steht in ihrem letzten Grunde Duns Scotus näher als Thomas, wie das ja aus dem Schülerverhältnis Occams zu Scotus begreiflich ist. „Ex praedictis potest patere quomodo ly unum est passio entis, et distinguitur ab illo ente, cuius est passio, scil. a communi conceptu entis, ut tamen significat idem quod ille conceptus licet alio modo, sicut patet per diffinitionem exprimentem quid nominis. Unde generaliter verum est quod subiectum et sua passio non sunt idem realiter quamvis supponant pro eodem et quamvis praedicatio unius de alio sit necessaria.“ [3]) Ergänzt wird diese Definition der Logik durch den Sentenzen-

---

[1]) Prantl, l. c. III, 327 ff. Von Occam konnte ich nur benutzen die „Summa totius logicae“ Venetiis 1508 und „super quattuor libros sententiarum annotationes . .“ Lugduni 1495.

[2]) Summa totius Logicae c. 11.

nomina secundae impositionis = imposita ad significandum signa ad placitum instituta.

nomina primae impositionis = late: syncathegoreumatica
= stricte: cathegoreumatica

| Nomina secundae intentionis | Nomina primae intentionis |
|---|---|
| signa naturalia et alia signa ad placitum instituta | = res, quae non sunt signa. |

[3]) ib. c. 37.

kommentar Occams, wo die Ansicht des Scotus im allgemeinen gebilligt wird: „Ideo dico, quod passiones entis non sunt aliqua talia a parte rei, sed tantum sunt quidam conceptus importantes illud idem, et omnia illa quae importat conceptus entis connotando aliquid ens determinatum in aliquo.“[1] Das Eine und das Seiende sind nicht realiter identisch, „quia sic sunt distincti conceptus, quorum unus non est alius.“ Es kann niemals die Meinung des Aristoteles gewesen sein, daß das Seiende und das Eine schlechthin una res wären, „sed quod unum non significat aliam rem supervenientem enti de qua ens non praedicetur essentialiter et in quid.[2]) Sie sind nicht realiter identisch und sind nicht realiter unterschieden, sondern Begriffe, von denen der Eine nicht der Andere ist. Damit ist zugleich aufs neue unsere Ansicht von der Auffassung der Transcendentia bei Duns Scotus selbst bestätigt.

Für die Zeit, die in Prantls viertem Bande seiner Geschichte der Logik behandelt wird, beschränken wir uns auf ein Referat von dem, was er dort zum Problem der Transcendentia zusammenträgt. Thomas v. Straßburg († 1357),[3] der im besonderen ein Schüler des Aegidius v. Colonna und im allgemeinen ein Vertreter eines halbthomistischen Standpunktes ist, unterscheidet mit Scotus und seinen Anhängern eine absolute und relative Identität.[4]

Der um 1370 berühmte scholastische Logiker Radulph Strodus bezeichnet ens res und verum als transszendente Termini.[5] Von transzendenten Termini handelt auch Albert

---

[1] I D. 2 qu. 9 } Magistri Guilelmi de Ocham super quattuor.
[2] I D. 2 qu. 1 } librossententiarum annotationes. Lugduni 1495.
[3] Prantl IV, 3 ff.
[4] ib. IV, 5. 14) „Duplex est identitas; quaedam absoluta, et ista est idem quod rei unitas et opponitur divisioni et per consequens diversitati non relativae, sed privativae, et ista identitas non est determinati generis, sed transcendentis, quia in omni genere reperitur, sicut etiam ipsa diversitas. Alia est identitas relativa,...“
[5] ib. IV, 51. 185) „similiter nec aliquis terminus dicitur inferior proprie ad genus generalissimum vel ad terminos transcendentes, cuiusmodi sunt „ens, res, aliquid“ et cetera.“

v. Sachsen (1353 Rektor der Universität Paris), dessen Verdienst vor allem auf astronomischem und mechanischem Gebiete liegt, wo er Theorien aufstellte, die von Lionardo und Galilei ihre Fortbildung erfahren haben[1]), während er in der Logik sich der damals weitest verbreiteten Partei der Occamisten anschloß.[2])

Johannes Gerson (1363—1429), der als Mystiker[3]) von größtem Einfluß war und von Bonaventura abhängig, als „doctor christianissimus" bezeichnet wurde, hat sich auch um die logisch-metaphysischen Fragen gekümmert und vertrat dabei einen durchweg thomistischen Standpunkt.[4]) Die significatio metaphysicalis ist unterschieden von der significatio in dem sermocinalen Teil der Philosophie, unter dem Grammatik, Logik und Rhetorik befaßt werden. „Ratio

---

[1]) M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos. p. 385.

[2]) Prantl l. c. IV, 60.

ib. IV, 81. 314) „Terminus potest imponi duobus modis; uno modo, quod, cum imponitur ad significandum aliquid de novo, destituatur a significatione eius primaria; secundo modo, quod, cum imponitur aliquid de novo, non tamen destituitur a significatione primaria, sed obtinet antiquam cum nova. . . . . . Terminus transcendens, sicut est „ens" vel „aliquid", non potest imponi primo modo, nec secundo, nam iam significant omne ens, ergo ad nihilum possunt imponi de novo. . . . . . Terminus mentalis non transcendens non potest imponi primo modo . . . bene potest secundo modo. . . . . . Tam terminus vocalis quam scriptus non transcendens potest imponi tam primo modo quam secundo. . . . Impositio, per quam impeditur finis impositionis, non est admittenda." Ueber impositio vgl. Occam bei Prantl III, 341 f.

[3]) Auch Meister Eckhart hat der Sache nach sich um die Transszendenz des Seienden gekümmert vgl. Prolog zum Opus tripartitum ed. Denifle Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. Bd. II 1886. p. 535. „Non enim ipsum esse et que cum ipso convertibiliter idem sunt, superveniunt rebus tanquam posteriora, sed sunt priora omnibus rebus. Ipsum enim esse non accipit, quod sit in aliquo, nec ab aliquo, nec per aliquid, nec advenit aut supervenit alicui, sed prevenit et prius est omnium."

[4]) Prantl IV, 141 ff., bes. 144. De Wulf, l. c. p. 390, 392.

est quia significatio metaphysicalis consistit in solo intellectu vel ratione et generatur a primis impressionibus naturae, quae sunt transcendentes." [1]) Ihre letzten Fundamente sind die Begriffe ens und res, und weiter durch Vermittlung der proprietates des Seienden das unum, verum, bonum, und aliquid = aliud quid. „Significatio metaphysicalis reduci potest originaliter ad ista quatuor transcendentia, vel ad sex, ut alii voluerunt. . ." [1]) Das Seiende ist Gegenstand von Intellekt und Willen, das Wahre und Gute repräsentieren die Konformität des Seienden zu Intellekt und Willen, das Eine und Andere bedeuten die indivisibilitas a se und das divisum ab alio ganz in der traditionellen Weise.[2]) Eigentümlich für die Persönlichkeit eines Gerson ist die starke Betonung der theologischen Beziehung der Transszendentien auf die Trinität, die an Bonaventura erinnert, und literarisch sich auch an Augustins Schrift über die Trinität orientiert, ohne indessen für Augustin bereits eine förmliche Entsprechung zu postulieren.[3]) Auch der

---

[1]) Gersonii Opera omnia. Antwerpiae 1706. 5 fol. De modis significandi IV, 817.

[2]) De Causa finali Opp. IV, 814 „Ens est obiectum intellectus et voluntatis. Et similiter unum, vel aliquid, vel res; sed non sub ratione entis absoluta, vel unius, vel alicuius, vel rei. Sed respectiva, seu denominativa, vel connotativa, quae non est aliud ab ente, sed alio modo consideratur. Ens ut verum seu ratio veri, obiectum est intellectus vel potius est ratio obiectalis ipsius. Ens similiter ut bonum, obiectum est, vel obiectalis ratio voluntatis. Ens ut verum dicit conformitatem ad intellectum; ens ut bonum, conformitatem dicit ad appetitum: unum vero dicit indivisibilitatem a se, aliquid autem dicitur quasi aliud quid, quasi divisum ab alio." Zum ersten Male scheint hier auch das Schöne in diesen Kreis von Begriffen einbezogen zu sein: (vgl. Keckermann p. 125) De Conceptibus. Op. IV, 798 „Conceptus simplex entis recipitur multipliciter in se et in passionibus suis primis, quae sunt unum, verum, bonum, pulchrum, nedum in intellectualibus et cognitivis; sed suo modo generaliter in omnibus creaturis."

[3]) De modis significandi IV, 820 „proprietates entis simpliciter, quae sunt unum, verum, bonum, secundum tria in divinis appropriata."

bereits bei Franz v. Mayron und Armand v. Beauvoir eingeführte Gesichtspunkt der arabischen intentio in die Behandlung der Transszendentien wird von Gerson in seltsamer Weise umgebildet,[1]) indem den metaphysischen Begriffen der prima intentio die grammatisch-logischen, rhetorischen und moralischen Begriffe als solche der zweiten, dritten und vierten intentio gegenübertreten, die indessen alle in der prima intentio ihren Ursprung haben. Aus der Vermischung dieser verschiedenen Betrachtungsweisen entstehen jene gefährlichen Scheinkämpfe, die Metaphysik und Logik beherrschen.[2]) Die Formel allerdings, in der Gerson die „concordantia" unter den streitenden Disziplinen herstellen wollte, bedeutete natürlich nur eine Umgehung des Problems, das seit Occam mit unaufhaltsamer Konsequenz an der Wurzel der scholastischen Systematik nagte, und ihre Zer-

---

De Concordantia Metaphysicae cum Logica IV, 827. „Univocatio entis transcendentis ad Deum et Creatorem cum suis propriis seu proprietatibus transcendentiis, qui sunt unum, verum, bonum, plurima confert viris contemplativis et intelligentibus; dum tamen statim ut intellexerunt ens illud in sua communitate, confestim denudent ab omni ratione obiectali creaturae et transferant ad rationem propriam obiectalem generalem puram et liquidam solius Creatoris."

Ueber Augustin: Gerson führt hier nur eine Aeußerung über das Gute an, mit dem charakteristischen Zusatz: „Et ita diceret de ente et omnibus attributis divinis."

[1]) De modis significandi IV, 817. „Dicuntur propterea conceptus metaphysicales esse primae intentionis, quasi intus tentionis, vel in aliud cognoscendum tentionis. Grammaticales vero et logicales, immo et rhetorici seu morales conceptus dicuntur secundae aut tertiae aut quartae intentionis per relationem ad primas intentiones unde sumunt ortum."

[2]) ib. IV, 820 „Illud autem [sc. ens] simpliciter dicitur, quod sine additione dicitur, et illud est solum unum ens verum primum et bonum. Et istud ens secundum Metaphysicum extra omne genus. Logicus vero potest univocationes et analogias et aequivocationes et chimeras fabricare, prout voluerit. Unde contentio consurgit aliquando Logicarum cum Metaphysicis, et e contra, dum quaeritur utrum Deus sit in genere, aut si ens sit univocum ad Deum et creaturas, aut si fit aequivocatio in mente."

störung vorbereitete: „Sumatur ex his distinctionibus haec unica, quod consideratio rei, ut res est, spectat ad Metaphysicam. Consideratio vero rei, ut tantummodo signum est, praesertim in anima, spectat ad Grammaticam vel Logicam.“ [1])

Eine weitere Ausdehnung scheint der Begriff der Transcendentia in der Zeit gehabt zu haben, die Prantl mit dem Titel einer „reichen Nachblüte der scholastischen Logik“ anspricht. Die Logik des Terministen Paulus Pergulensis beginnt in ihrem kompendiösen Aufbau mit den sechs Transszendentien, an die sich die Kategorien und die Begriffe der secunda intentio anschließen.[2]) Antonius Sirectus (1470—75) betrachtet das Seiende nicht nur in transszendenter sondern in superlativisch transszendenter Rücksicht,[3]) ein anderer Skotist dieser Zeit betont wieder die Freiheit der sechs transszendenten Begriffe von jeder prädikamentalen Beschränkung[4]), und „der bedeutendste“ Anhänger des Scotus in dieser Epoche Petrus Tartaretus (1480—90) bringt bei der Behandlung der Kategorien auch

[1]) De Concordantia et. Op. IV, 829. Ein ähnliches Heilmittel wird für die durch die Komplikation mit der Trinität herbeigeführte Grenzproblematik von Metaphysik und Theologie empfohlen. „Concordia Metaphysicae cum Theologia fiet, si consideretur ens simpliciter vel ens purum, vel ens universaliter perfectum, quod est Deus. Aut si consideretur generalis ratio obiectalis entis. Secundam spectat ad Metaphysicam: primum proprie ad Theologiam, in qua Deus est subiectum.“

[2]) Prantl l. c. IV, 180. „Logica magistri Pauli Pergulensis.“ Venetiis 1498 vergl. Anmerkung 35).

[3]) Prantl ib. IV, 196 f. „Formalitates moderniores de mente Scoti. Lyptzick 1505. vgl. A. 104).

„Ens dividitur in ens reale et ens rationis; . . . in substantiam et accidens; . . . in ens simpliciter et ens secundum quid; . . . ens sumitur uno modo transcendenter, alio modo transcendentissime, i. e. aequivocum quacumque aequivocatione, . . . dividitur in ens simplex et ens compositum“ etc.

[4]) Nämlich Georg v. Brüssel bei Prantl IV, 200 ff.

p. 202 A. 136) „Sex transcendentia dicta sunt, quia nullo praedicamento complectuntur.“

die transcendentia vor.[1]) Im Jahre 1491 veröffentlicht ferner der Mediziner Olivier von Siena einen „Tractatus rationalis scientiae“, indem er einleitend über das ens reale und rationis, sowie über die sechs transcendentia handelt.[2]) Ein Lehrer Luthers in Erfurt Jodoc Trutfeder behandelt in den „Summulae totius Logicae“ unter den „proprietates terminorum“ an letzter Stelle auch die transcendentia.[3]) Johannes Majoris Scotus (geb. 1478) gibt unter den Einteilungen des „terminus“ auch die in „transcendens“ und „non transcendens“ an[4]), und Jacob Faber Stapulensis (gest. 1537) endlich berücksichtigt in seiner Einteilung der praedicatio auch den transszendenten Gesichtspunkt.[5])

Wir glauben an der Hand von Prantl bewiesen zu haben, daß bereits am Ausgang der mittelalterlichen Scholastik der Terminus transszendental vornehmlich in der thomistischen Tradition der Sechszahl weit verbreitet war. Für die Geschichte der Transcendentia ist es übrigens nicht ohne Interesse, noch auf Chrysostomus Javellus (1487 geb.) hinzuweisen, der einen besonderen Traktat „De Transcendentibus“ verfaßte, der indessen im allgemeinen ganz die thomistischen Ansichten vertritt, und eine besondere Behandlung kaum rechtfertigt.[6])

## 11. Die katholische Scholastik in Spanien.

Der Humanismus hatte den Höhepunkt seines Ruhmes schon überschritten, als in Spanien eine neue Blüte der

[1]) Prantl IV, 204 ff., in seinen Commentarii, in vielen Ausgaben aus dem Anfang des 16. Jhs. Die Transcendentia werden p. 205 oben erwähnt.

[1]) Prantl IV, p. 234.

[2]) ib. IV, p. 241 f. besonders A. 385).

[1]) ib. IV p. 247 ff. p. 248 Anm. 425) in den „libri quos in artibus emisit.“

[1]) ib. IV, p. 278 ff. p. 279 Anm. 644). Die praedicatio accidentalis wird eingeteilt in specialissimi, subalterni, generalissimi, transcendentes.

[1]) Javellus wird von Prantl nicht erwähnt. Seine Werke erschienen in Lugdunum 1580 in 2 Vol.

Scholastik einsetzte, die in ihrer Wirkung aber nicht auf Spanien beschränkt blieb, sondern über ganz Europa und besonders Deutschland sich ausdehnte. Das spanische Zentrum dieser Bewegung war das Jesuitenkollegium zu Coimbra. Auf dieser alten Universität mitten zwischen Lissabon und Porto entstanden jene gewaltigen Aristoteles-Kommentare, die als Conimbricenses bekannt sind und neben den Disputationen des Suarez in erster Linie einer neuen Zeit die Kenntnis der mittelalterlichen Scholastik vermittelten. Die Kommentare zur Metaphysik und Dialektik wurden von Petrus Fonseca verfaßt (1548—97) [1]), der der Betrachtung der Transszendentien den breitesten Raum gewährt. Die spanische Neuscholastik ist durchaus an Thomas v. Aquino orientiert, der immer mehr zum beherrschenden, autoritativen Repräsentanten der scholastischen Philosophie überhaupt wird.

Die passiones des Seienden werden in einfache und zusammengesetzte eingeteilt: „in simplicibus numerari solent quinque illa vulgata attributa, quae cum ente senarium transcendentium numerum conficiunt, Res, Unum, Aliquid, Verum, Bonum, quae in primis ac praecipuis affectionibus entis habentur.“ [2]) Die Sechszahl der Transszendentien ist indessen nur ein Residuum der Tradition, die Fonseca nicht aufrechterhalten wissen will, da ihm res wie aliquid, wenn sie im Sinne einer transszendenten Affektion behauptet werden sollen, schlechterdings synonym erscheinen. [3]) So bleiben nur das Seiende nebst seinen passiones des Einen, Wahren und Guten für Fonseca als transszendente Begriffe bestehen. Sie werden in ungeheuer umfangreichen Untersuchungen unter Herbeiziehung alles erdenklichen historischen Materials abgehandelt. Dabei vertritt Fonseca auch in

---

[1]) vgl. De Wulf l. c. p. 436.

[2]) Commentariorum Petri Fonsecae, Lusitani ... In Libros Metaphysicarum Aristotelis Tomi IV. Frkf. 1599 I, 762.

[3]) I. p. 764 „perspicuum est nullum esse discrimen inter Ens, Aliquid et Res.“

der Auffassung der passiones als solcher streng den thomistischen Standpunkt, den er in scharfen Diskussionen gegen die Scotisten verteidigt.

Wir müssen die Geschichte der katholischen Scholastik beschließen mit einem Manne, der noch einmal alle Fäden der verwickelten Tradition zusammenfaßt, und sie zu einem großen System der Metaphysik verarbeitet. Franz Suarez, der spanische Scholastiker (1548—1617), war schon in jugendlichem Alter Professor am Collegium Conimbricense, von wo neben jenen berühmten Conimbricenses auch seine „Metaphysicae Disputationes“ ausgingen, die zuerst im Jahre 1597 in Salamanca erschienen, seitdem viele Male neu aufgelegt wurden, und geradezu die Bibel des scholastischen Wissens für die folgenden Jahrhunderte waren. Die Disputationes sind ein umfassendes System der Metaphysik, das sich wenigstens äußerlich von den zwängenden Fesseln der Aristotelischen Metaphysik freigemacht hat.

Innerlich allerdings ist auch dieses System nicht freier als jedes andere, und Suarez macht aus seiner scholastischen Gebundenheit kein Hehl; er beklagt es geradezu, für einige Zeit den reinen Dienst der Theologie aufgeben zu müssen, um sein metaphysisches System zu vollenden. Aber weil noch kein vollkommener Theologe gewesen wäre, der nicht ein festes Fundament in seiner Metaphysik besessen hätte, ist es notwendig, diese Arbeit zu leisten. „Ita vero in hoc opere Philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam, nostram Philosophiam debere Christianam esse, ac Divinae Theologiae ministram.“ [1]) Die theologischen Wahrheiten müssen gleichsam als ein Faktum zugrundegelegt werden, auf dessen Bestätigung die Prinzipien der Metaphysik gerichtet sind.

„Dicendum est . . ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae.“ [2]) Damit will Suarez

---

[1]) Von mir benutzt: „Metaphysicarum Disputationum libri duo Moguntiae 1614. Vorwort.

[2]) ib. Disp. I Sect. I Cap. XXIV.

für das obiectum Metaphysicae sich der Definition des Aristoteles, Albert, Thomas und Duns Scotus anschließen, nachdem er zuvor eine Reihe anderer Auffassungen zurückgewiesen hat. Wir müssen uns auch hier auf die terminologische Seite des vorliegenden Problems beschränken und können uns nicht auf die Motive einlassen, aus denen heraus er den Seinsbegriff des Scotus unter Zugrundelegung des thomistischen Lehrbegriffs bekämpft.

Bei den passiones des Seienden bekämpft Suarez die Scotistische Auffassung der passiones als reales et positivae proprietates. Ob die weitere Behauptung, daß diese passiones bei Scotus „non sunt confictae ab intellectu, sed vere et realiter enti conveniunt“ [1]) historisch richtig ist, mußten wir schon bezweifeln. Jedenfalls stellt Suarez dieser Auffassung die des Thomas gegenüber, „ens non habere reales passiones positivas, sed omnia illa quae attribuuntur enti tanquam passiones eius addere ipsi enti solum negationem aliquam, vel respectum rationis.“ [2]) Dieser Ansicht, die nach ihm auch von Soncinas, Javellus, Caietan und Fonseca vertreten wird, tritt auch Suarez bei. Er gibt sich ernstliche Mühe, mehr als wie seine Vorgänger klarzustellen, was denn nun in formaler Hinsicht die passiones entis Neues bringen. Das Eine und Seiende bezeichnen eben dieselbe Natur und sind doch in formaler Rücksicht nicht identisch. Es wäre eine verhängnisvolle und verwirrende nugatio zu behaupten, das Seiende sei eines und gut, wenn alle diese Attribute mit dem Seienden synonym wären. „Haec attributa addunt de formali vel negationem, vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum, per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis.“ [3]) Diese Präzisierung

[1]) Disp. III. Sect. I. c. 2.
[1]) ib. c. 4.
[1]) Disp. III. S. I. C. 11.

des Thomistischen Standpunktes scheint es vollends einleuchtend zu machen, wie eng Suarez sich mit dem von Scotus gewollten Standpunkt berührt. Wenn doch die Polemik des Suarez nicht inhaltlos sein soll, wird man annehmen müssen, daß innerhalb der Scotistischen Richtung sich im Laufe der Entwickelung eine stark realistische Strömung durchgesetzt hat.

Von den gemeinhin angenommenen sechs Transzendentien will auch Suarez res und aliquid gestrichen sehen. Er beruft sich dabei auf Thomas, der schon in den entscheidenden Einzelpunkten res und aliquid aus der Zahl der Transszendentien ausgeschieden hätte. Entweder ist res das Synonymon zum Seienden, oder als irgend eine Sache aufzufassen, und nur im ersten Fall hat es überhaupt die begriffliche Struktur eines Transcendens. Das aliquid seinerseits ist als quidditas aliqua mit dem Seienden, als aliud quid mit dem Einen synonym. So bleiben auch hier außer dem Seienden nur das Eine, Wahre und Gute als die einzigen Transcendentia übrig. Wie sie im Einzelnen in den ausgedehnten Untersuchungen dieses großen Werkes zur Bestimmung kommen, muß dahingestellt bleiben; hier aber muß noch auf eine wichtige Beziehung aufmerksam gemacht werden, die Suarez zwischen den Transszendentien und dem Satz des Widerspruchs aufstellt. Bekanntlich sind diese beiden Probleme, das Erste wenigstens dem Keime nach, in dem vierten Buche der Aristotelischen Metaphysik miteinander verbunden, und während den meisten Auslegern es völlig unverständlich bleibt, wie sie hier Zusammenhänge aufdecken sollen, sieht Suarez in ihnen die grundlegendsten Prinzipien der Erkenntnis und stellt die Frage nach ihrer gegenseitigen Priorität.

Suarez entscheidet diese Frage in drei prägnanten Formulierungen zugunsten des Satzes vom Widerspruch. Das Seiende und die Transszendentien sind die grundlegenden Prinzipien für den Aufbau der passiones posteriores und somit für das System der Metaphysik als der Grund-

wissenschaft für alle Sachdisziplinen.[1]) Der Satz „Impossibile est, idem esse, et non esse, aber ist die letzte logische Grundlage alles deduktiven Verfahrens, also letzthin der Logik im engeren Sinne.[2]) „Tertio dicendum est, illud Impossibile . . . sit simpliciter primum in humana scientia praesertim in Metaphysica.“ . . „Ratio est, nam illud principium recte vocatur primum, a quo sumit firmitatem tota humana scientia; sed huiusmodi est praedictum principium, quia ex illo non solum conclusiones, sed etiam prima principia demonstrantur.“ [3]) Es ist in unserm Zusammenhang weniger entscheidend, daß hier die Logik über die letzten Grundlagen der Metaphysik den Primat zugesprochen erhält, als daß überhaupt diese beiden Gruppen von Prinzipien zueinander in Beziehung treten und gegeneinander abgewogen werden.

Schließlich ist uns Suarez auch noch deswegen wertvoll, weil hier das Problem der transszendentalen Relation wieder begegnet.[4]) Entsprechend der prima und secunda intentio unterscheidet man die relatio secundum esse und secundum dici. Innerhalb der ersteren tritt uns entsprechend der Scheidung in Transcendentia und Prädikamente eine solche der Relatio pradicamentalis und transcendentalis entgegen. „Et ideo proponitur haec divisio, qua significatur esse certum quendam modum realis habitudinis habentem particularem ac definitum essendi modum, qui peculiare genus entis constituit, et huiusmodi esse relationes praedicamentales. Praeter has vero esse alias habitudines veras etiam et reales, essentialiter pertinentes ad varia, et fere ad omnia genera entium, quae propterea transcendentales dicuntur, et a praedicamentalibus distinguuntur,

---

[1]) Disp. III. Sect. III. c. 7.

[2]) ib. c. 8.

[3]) ib. c. 9.

[4]) D. 47. S. III. c. 10.

vgl. Baumann Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik Berlin 1868 Bd. I p. 13 f.

quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur.“ Wir finden hier also dieselben charakteristischen Wendungen wieder, denen wir schon bei der Hervorhebung der Transcendentia selbst vor den Prädikamenten begegneten.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Die Entwickelung des Terminus von der Renaissance bis auf Kant.

#### 1. Nikolaus Cusanus.

Das ausgehende Mittelalter wäre im elendsten Wortstreit erstorben, wenn nicht ein neuer Geist allmählich über die Völker des Westens gekommen, wenn nicht vom Osten ein neues Licht über den Westen ausgebreitet wäre, indem mit dem Fall von Konstantinopel und den Stürmen, die ihm vorangingen, die Fülle der griechischen Tradition sich der westeuropäischen, lateinischen Kultur erschlossen hätte. Aus dieser Wiedererweckung der Antike erwuchs auch insbesondere für die Philosophie eine Zeit neuer Blüte. Nicolaus von Kues, der so oft als der erste Philosoph der neuen Zeit gerühmte deutsche Kardinal[1]), ist schon von der Renaissance des griechischen Altertums innerlichst berührt, und die Geschichte erscheint in seinen Schriften nicht mehr in der stumpfen Autoritätenwertung der Scholastik, sondern mit der Erweiterung des geschichtlichen Horizontes erhöht sich auch der Sinn für das Wesen der Geschichte selbst. Wenn wir Nicolaus Cusanus auch in diesen Zusammenhang einreihen, so treibt uns dazu mehr das Interesse an dem Manne als die Forderung der Sache. Cassirer hat sich bemüht zu zeigen, wie in ihm überall die Ansätze zu dem Erkenntnisbegriff der neuen Zeit sich vorfinden[2]), und Cohen hat es als seine Herzensangelegenheit betrachtet, in strenger wissenschaftlicher Arbeit wie in

---

[1]) Ueber ihn (1401—1464) vgl. Falckenberg Grundzüge der Philos. des Nikolaus Cusanus, Breslau 1880. Eucken Philos. Monatshefte 14, 449 ff. Cassirer Gesch. d. Erkenntnisproblems[2] Berlin 1911. I. p. 21 ff. auch Uebinger hat sich vor allem literarhistorisch um ihn verdient gemacht.

[2]) Cassirer l. c.

festlicher Stunde auf diesen deutschen Mann hinzuweisen, der an der Wende des Mittelalters den Platonischen Geist wieder auferweckte und in der Sicherheit der Mathematik das Fundament seiner Philosophie verbürgt sah. Andererseits steht er als ein Kardinal der römischen Kirche noch mitten in der theozentrischen Gedankenwelt des Mittelalters. Doch vermochte er die ungebrochene geistige Einheit des Christentums nicht mehr mit der systematischen Geschlossenheit und Wucht eines Thomas zu vertreten[1]), obzwar die Religion ihm selbst eine lebendigere Macht war als den Männern der Scholastik insgesamt. Gott steht für ihn durch seine gesamte wissenschaftliche Tätigkeit hindurch im Zentrum der Betrachtung. Aber zugleich mit seinem reiferen Eindringen in das Wesen der philosophischen Fragestellung, erfolgt auch eine Wandlung in seiner Gottesauffassung. Er gelangt dabei von einer radikalen Transszendenz aus immer mehr zur Erkenntnis der Immanenz Gottes in der Welt und im Menschengeist. „Gott selbst ist weder das Leben noch die Wahrheit", sondern liegt über diese, wie über alle anderen intelligiblen Bestimmungen hinaus: Der „Himmel des Intellekts vermag ihn nicht zu fassen und in sich zu schließen." [2]) So stellt sich uns der Gottesbegriff in den ersten Schriften dar. „Die Glaubenssätze übersteigen die Schlüsse unseres Intellekts oder sind wider alle Vernunft",[3]) und die heilige Schrift überschreitet schon in der Art ihrer Darstellung alle Wissenschaften, weil sie in ein und derselben Rede das Ereignis berichtet und das Wunder hervorbringt.[4]) Und so erfassen

---

[1]) Dilthey, Gesammelte Schriften II p. 324. Leipz. u. Berlin 1914.

[2]) Cassirer, l. c. I p. 22.

[3]) Nicolaus Cusanus, Gesamtausgabe Basel 1565. Fol. 394 „ea quae mentis rationem transcendunt, aut contra rationem existunt, ut articuli fidei sunt." Excitationum liber II. (ca. 1435; vgl. Falckenberg, l. c. p. 6 f.)

[4]) ib. Excitationum lib. II. fol. 403. „Sacra scriptura omnes scientias ipso loquutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium."

wir Gott nur per transcensum omnium proportionum, comparationum et ratiocinationum.[1]) In Gott fallen alle Gegensätze zusammen: „hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit: qui nequit contradictoria, in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis ab ipsa natura manifesta fiunt, ambulamus: quae longe ab hoc infinita virtute cadens, ipsa contradictoria per infinitum distantia, connectere simul nequit; supra omnem igitur rationis discursum, incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum transcendentes absolutae significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem, ad quantitatem molis aut virtutis, in sua simplicitate absoluta, omnia complectantur.“ [2]) Wir können die Transszendenz Gottes nur in negativer Bestimmung verstehen. Das Mittel, Gott zu begreifen ist die ignorantia, das echte Wissen ist das Wissen des Nichtwissens [3]), und Gott zu erkennen in dem Zusammenfall der Gegensätze ist die sacra docta ignorantia.[4])

[1]) zitiert bei Cassirer l. c. I, 22.

[2]) de docta ignorantia (1440) Lib. I Cap. IV. l. c. Fol. 3 f.

[3]) ib. Cap. I Fol. 2. „tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem.“

[4]) In dieser Richtung braucht auch Karl Bovillus, ein „begeisterter Schüler“ des französischen Cusa-Herausgebers Faber Stapulensis in seinem 1509 geschriebenen Liber de nichilo den Terminus transcendens. Er unterscheidet dreierlei Arten von Theologie: „Sie wird entweder in sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen gesucht, oder durch innerliches Nachdenken empfangen, oder durch Engel geoffenbart und durch den göttlichen Geist frommen Seelen eingeflößt.“ „Et haec theologia secunda philosophia transcendens sive metaphysica nuncupatur.“ Als solche erforscht sie „die intellektualen Substanzen und die göttlichen Eigenschaften.“ Die erste Art der Theologie kann nur durch die Erkenntnis der docta ignorantia zum Ziel führen: „verissima igitur suprema et consumatissima theologia est haec scire deum scire non posse, scire illum esse incognoscibilem, inscrutabilem, corporeis et mentalibus oculis inpervium, cuncta transcendentem ....“ Vgl. Uebinger in Archiv f. Gesch. d. Ph. Bd. VIII, p. 25 ff. u. Dippel: Versuch einer system. Darstellung d. Philos. des Car. Bovillus, Würzburg 1865 p. 45. 48.

„Je weiter nun die Entwickelung von Cusas Philosophie fortschreitet, um so deutlicher tritt neben dem Bestreben, das göttliche Sein in seiner unvermischten Reinheit festzuhalten, die Tendenz hervor, das Einzelwesen in seinen Eigenwerten zu begreifen und in seiner endlichen Besonderheit zu behaupten.“ [1]) In der Betonung der Rechte des Einzelwesens bekundet sich die originale Tendenz der Renaissance, die aber einen Gottesbegriff voraussetzt, dessen Wesen sich für uns nicht in bloßen Negationen erschöpft. Darin sieht Cassirer die Wendung zur Immanenz, daß die wissenschaftliche Vertiefung in die empirische Besonderung der Dinge ihm zugleich der Weg zur rechten Erkenntnis des Göttlichen wird.[2]) Man weiß, daß mit der Entwicklung der Renaissance dies Moment mit zu den Bedingungen für das Aufblühen einer wissenschaftlichen Philosophie gerechnet werden muß. Aber wie sehr dies in der Richtung der transszendentalen Methode Kants liegen mag, die Geschichte der Terminologie führt uns ganz andere Wege, und mit ihr haben wir uns hier zu befassen. Auf die alten Begriffe der Transcendentia kommt Cusanus in seinen Schriften nirgends zurück, während das Verbum transcendere auch in rein methodischem Sinne nicht selten angetroffen wird.[3])

---

[1]) Cassirer l. c. I, 23.

[2]) ib. I, 24.

[3]) . . „necesse est transcendenter uti, linquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat.“
Docta ignorantia. Lib. I. Cap. II. Fol. 2.

ib. Cap. XIII. Fol. 10. „Imaginativa, quae genus sensibilium non transcendit, non capit lineam posse triangulum esse.“ Vgl. Raymundus Lullus.

ib. „Et quoniam plura esse infinita non possunt, transcendenter intelligis triangulum infinitum ex pluribus lineis componi non posse, licet sit maximus, verissimus, verissimus triangulus, incompositus et simplicissimus“; hier ist der rein methodische Gebrauch im Sinne der docta ignorantia ersichtlich.

ib. Lib. III. cap. VI. Fol. 51 „tunc ipsa natura, in radice originis carnalibus deliciis immersa, per quas homo in esse a patre prodiit,

## 2. Laurentius Valla.

Rein geographisch mußte sich der Austausch zwischen der griechischen und lateinischen Kultur am lebendigsten in Italien vollziehen. Hier liegt denn auch der Quell der gesamten Renaissancebewegung, hier erneuerten sich die Schulen der Platoniker und Aristoteliker, und in und neben ihnen wurde der Grund gelegt zu einer neuen Wissenschaft und Philosophie.[1]) Kaum irgendwo aber stehen wir hülfloser der Mannigfaltigkeit des überall neu sich regenden philosophischen Lebens gegenüber, als an dieser Stelle. Allein hier auf italienischem Boden wächst uns das Material in so überwältigender Fülle zu, daß der Ertrag die Mühe der Arbeit kaum lohnte, wenn wir hier nicht mit Bewußtsein uns auf eine einzelne Erscheinung beschränken würden und in ihr gleichsam in einem Querschnitt den Charakter der Epoche darstellten. Man weiß es, daß zunächst die Reformbewegung einen mehr philologischen Charakter hatte, man kämpfte mehr gegen das

---

penitus impotens remanet, ad transcendendum temporalia pro amplexu spiritualium."

Apologia doctae ignorantiae (1449) Fol. 66. „in compraehensibilem non capi per transcensum incompraehensibiliter."

De sapientia, Fol. 143. „Creator: O Vir desideratissime, adiuva impotentiam meam, ut in difficilibus, quae mentem transcendunt, quadam facilitate depascar, alioqui parum proderit, tot altas a te audisse Theorias."

De visione Dei (1453/4) Fol. 185. „Et quomodo conciperet faciem, quando transcenderet omnes facies, et omnes omnium facierum similitudines et figuras, et omnes conceptus, qui de facie fieri possunt etc."

Dialogus de possest (1454) Fol. 252 „Sic intelligo Apostolum, Deum a creatura mundi intellectum, puta, quando ipsum mundum creaturam intelligimus, et mundum transcendentes, creato rem ipsius inquirimus."

De venatione Sapientiae (1463) fol. 323. „ad id quod omnia transcendit via et ordine pro viribus scandimus, in omnium eminentissima privatione, atque in omnium causa."

[1]) Die philosophische wissenschaftliche Renaissance am glänzendsten von Cassirer l. c. Bd. I dargestellt.

äußere, formale Gepräge des scholastischen Geisteslebens, als daß man ihm schon einen wahrhaft neuen Inhalt gegenüberstellen konnte. Ein typischer Vertreter dieser Epoche ist Laurentius Valla (1407—1457).[1] Er beschäftigt sich in seiner Dialektik[2] ausführlich mit dem Begriff der Transcendentia, aber es ist charakteristisch für die ganze Zeit, daß die Kritik auf weite Strecken hin an den bloßen sprachlichen Erscheinungen hängen bleibt. Kategorien und Transszendentien sind die Prinzipien der Erkenntnis. Schon der Name der Kategorien reizt den klassisch gebildeten Lateiner zum Widerspruch. Hat nicht schon Boëthius durch die „praedicamenta" eine vollgültige Uebersetzung geliefert? Er unterscheidet ihrer streng nach dem Vorbilde des Aristoteles zehn, die dann unter Aufnahme der scholastischen Tradition einer eingehenden Kritik unterworfen werden. „Altera primordia atque principia quae isti transcendentia appellant, quod transcendunt illa summa genera, quia ipsa non sint genera, sed supra omnium generum dignitatem potestatemque ... Ea numero sex esse dicuntur: ens aliquid res unum verum bonum."[3] Sie sind nach der Meinung der Scholastiker die radikaleren Prinzipien, sie sind die Fürsten unter den Fürsten, und gleichsam Kaiser und Könige, indem sie ihren Bereich über die einzelnen Prädikamente insgesamt ausdehnen. Aber es ist doch offenbar, daß der Kaiser und Könige nicht mehrere sein dürfen in einem Reich, sondern einer. Ein Zeugnis aus dem Homer, der jetzt den Vergil fast verdrängt, muß diese Meinung bekräftigen, und sie gilt als vollwertig bewiesen. So müssen wir denn nachforschen, „quod vocabulum sive quae vocabuli significatio sit omnium Imperator

---

[1]) Einiges bietet in unserm Zusammenhang Prantl, l. c. IV, 161 ff.

[2]) Dialecticae Laurentii Valli libri tres . . in Aedibus Ascensianis Anno 1509.

[3]) Alle Zitate entstammen dem Lib. I, Cap. I ff.

et Rex, . . . omnium capacissima quam nobis Deus dedit." Die Peripatetiker würden ohne Zweifel dem ens die erste Stelle einräumen; bei ihm aber darf von den sechs um die Herrschaft streitenden Brüdern niemand anders König sein als allein res. Wird nicht das aliquid aliqua res genannt, das unum una res, verum vera res, bonum bona res, und ebenso das ens „ea res quae est?" Das ens ist ein Partizipium und hat als solches die Funktion eines Relativum mit Verbum. Der homo ambulans ist der homo qui ambulat, und nun setzen ausgedehnte grammatische Erörterungen über die Häufigkeit der Partizipialkonstruktionen im Griechischen und Lateinischen ein, die für das Gepräge dieser „Philosophie" bezeichnend sind. Das Ergebnis dieser Erörterungen ist jedenfalls, daß das ens wegen der allzugroßen Last, die es in dem ea res quae est mit sich zu tragen hat, nicht marschbereit genug sein kann, um an der Spitze der Prinzipien zu stehen. So kommt dies Problem zur Ruhe vor der einfachen Feststellung, daß es bequemer ist zu sagen „lapis est res", als „lapis est ens, id est ea res quae est." So ist denn auf den Wink der Vernunft und Gottes (nutu rationis et dei) kein Streit mehr um die Herrschaft. Die aliquid ens unum verum bonum steigen wie jene fünf Perser von ihren Pferden herunter und küren den Darius-res zu ihrem König. Laurentius Valla ist der scholastischen Gründlichkeit herzlich abhold, und so bemüht er sich auch nicht um eine begrifflich klare Abgrenzung zwischen den einzelnen Transszendentien. Er begnügt sich vielmehr mit der zweifelhaften Feststellung, daß aliquid fast dasselbe (paene idem) bezeichne wie res, und daß überhauqt res, aliquid und ens „quasi eiusdem naturae" seien, während die ihnen gegenüberstehenden unum verum bonum auch unter sich natürlich verschieden sind. Auch sie würdigt nun Lorenzo einer eingehenden Behandlung, weil es doch schmachvoll für ihn wäre, wenn er diejenigen, welche in der gemeinen Auffassung als die honoratissimi gelten so ganz ohne Ehre abtun würde, nachdem er ihnen die trans-

cendendi dignitas bereits habe abstreiten müssen. Aber man darf keinem größere Ehre antun als recht und billig, und da ist es fast zweifelhaft, ob man jene, denen die relativen Gegensätze des Mehreren, Falschen und Bösen gegenüberstehen, nicht schon zu viel ausgezeichnet, indem man sie dem aliquid gleichstellt oder nebenordnet, das doch als einzigen und absoluten Gegensatz das nihil hat. Man sieht, daß hier wohl in scharfer Sprache Kritik an der Scholastik geübt wird, ohne daß indessen auch nur irgendwo ein prinzipieller Einwand vorgebracht wird. Man darf es ohne Uebertreibung aussprechen, daß hier überhaupt eine Einsicht in die Motive, die die Scholastik zur Auszeichnung der Transcendentia bewog, garnicht ernstlich angestrebt ist, und die Kritik daher auch ihrer logischen Berechtigung entbehren muß. Sie ist ein charakteristisches Zeichen dafür, wie sehr man der scholastischen Begriffsspalterei müde war, wie wenig man aber die Kräfte besaß, sich wirklich über sie zu erheben. Der alte Geist war so sehr noch in den Köpfen lebendig, daß die Freude an dem neu sich aufschließenden antiken Geistesleben zunächst sich lediglich auf eine Reform der Sprache richtete und mit den hier gewonnenen Kriterien dem scholastischen Material zu Leibe rückte.

### 3. **Giordano Bruno.**

Mit ihrer wissenschaftlichen Vertiefung machte sich die italienische Renaissancephilosophie frei von dem bloßen Humanismus eines Valla. Plato und mit ihm Aristoteles erfuhren durch das Studium ihrer Originalschriften eine für die Erneuerung der gesamten Philosophie folgenreiche Wiedergeburt. Damit trat ganz von selbst mehr und mehr die Orientierung an den logisch-metaphysischen Streitfragen der Scholastik zurück. Bei Marsilius Ficinus (1433—1499) habe ich nichts über das Problem der Transcendentia gefunden, während allerdings die Neuplatonische Orientierung seiner Gedankenwelt die theologische Wendung der Begriffe des Einen, Wahren und Guten zu kräftiger und

umfassender Ausgestaltung bringt. Johannes Franciskus Picus v. Mirandola (gest. 1533) läßt in seiner Schrift De Ente et Uno die Rücksicht auf die eigentlichen Transcendentia fallen, und es treten dafür wieder die großen methodischen Gegensätze zwischen Platonismus und Aristotelismus in bezug auf das Eine und Seiende hervor. Die aus der klassischen Philosophie der Alten überlieferten Probleme und Streitfragen siegen über die Schulkämpfe des Mittelalters und bereiten damit die Erweiterung des philosophischen Horizontes vor, im engsten Zusammenhang mit der Befreiung der Geister durch jene weltgeschichtlichen Umwälzungen, die neben dem neuen Welt- und Himmelsbild auch in Kunst und Religion den Beginn einer neuen Zeit hervorriefen. Wir überspringen hier ein ganzes Jahrhundert italienischer Geistesgeschichte. Es ist nicht zu erwarten, daß es in diesem Zusammenhang eine reiche Ausbeute liefern wird, gerade weil es das klassische Jahrhundert der italienischen Philosophie ist. Zudem steht es jedenfalls nur in losem Zusammenhang zu der weiteren Entwickelung der transszendenten Begriffe, die uns bald befassen wird. Wir wenden uns sofort den beiden Denkern zu, die von der Geschichte der Philosophie als die größten Geister des philosophischen Italiens zur Auszeichnung gebracht sind, von denen es aber in der jüngsten Zeit immer mehr zur Klarheit gekommen ist, daß sie außerhalb der Entwickelungslinie der klassischen Philosophie liegen. Unsere Betrachtung wird die schon längst erkannte starke Abhängigkeit dieser beiden Männer, Giordano Bruno und Thomas Campanella, von der Scholastik bestätigen.

Giordano Bruno (1548—1600) hat in lateinischen, wie einer seiner italienischen Schriften sich auf das Problem der Transszendentien bezogen. Er führt in der 1584 erschienenen Schrift De la causa, principio et uno[1]) als „trascendenti“

[1]) Le opere italiane di Giordano Bruno, ristampate da Paolo de Lagarde. Vol. I. Gottinga 1888. p. 265 f.

an: Entitá, Unitá, Uno, Cosa, Qualche cosa.[1]) Diese Begriffe sind superiori al geno, über jeden Gattungsbegriff hinausliegend, sie sind „termini universalissimi che comprendono tanto le corporali, quanto le incorporali sustanze“ und bezeichnen „quella universalissima, communissima et una de l'une et l'altre.“ An dieser Stelle fehlen die herkömmlichen Begriffe des verum und bonum, die aber in der lateinischen Schrift „Summa Terminorum Metaphysicorum“ mitgenannt werden, wogegen hier die an jener Stelle scheinbar doppelte Unitá ausgelassen wird.[2]) Hier ist die traditionelle Ordnung wiederhergestellt, die im einzelnen von dem eigentümlichen und eigensinnigen Manne mit nur geringer Sorgfalt gewahrt wird. Die res, aliquid, unum, verum, bonum sind als dem ens gleichwertig zu betrachten[3]), und sie sind ihrer Hauptbedeutung nach mit dem Seienden identisch. Ihre Konvertibilität mit dem Seienden schließt im Einzelnen die folgenden Abgrenzungen gegeneinander ein. Das ens wird nach arabischem Sprachgebrauch als der wesenverleihende Akt (actus essendi) verstanden, res aber ihm noch übergeordnet[4]), indem es sowohl den Akt, als die Washeit, die Wesenheit selbst bezeichnet. Das Eine bezeichnet ens und res als ein ungeteiltes Etwas, so daß alles, was ist, an sich ungeteilt ist. Das vierte der Transszendentien aliquid wird als aliud quid verstanden und konstituiert das unum ens res als abgeteilt und unterschieden von jedem andern unum ens res. Das Wahre vollzieht dann die Beziehung des aliquid unum ens res auf den Intellekt, wie analog das bonum die fünf vorangehenden auf den Willen bezieht.[5])

Innerhalb dieser Stufenordnung der Transszendentien

---

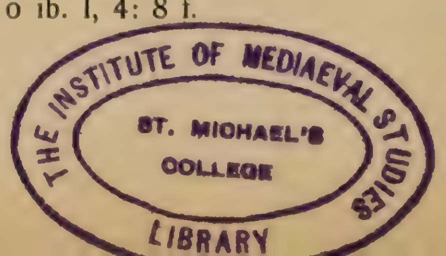
[1]) Uebersetzung von Adolf Lasson, Philos. Bibliothek Bd. 21. Leipz. 1902. p. 79. „Wesenheit, Einheit, Eines, Ding, Etwas.“

[2]) Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta ed. Tocco u. Vitelli. 1880 Florenz. Vol. I, 4.

[3]) ib. p. 8. unde sex ille transcendentium numerus evulgatus est.

[4]) vgl. Valla oben p. 97.

[5]) Bruno ib. I, 4: 8 f.



sind noch einige Bestimmungen hinzuzufügen. Wir müssen ein actu und potentia Seiendes unterscheiden; alles was ist oder vorgestellt wird, ist entweder wirklich oder möglich (aut per effectum, aut per possibilitatem). Das unum wird als transszendentales unterschieden von demjenigen, welches in die Kategorie der Quantität fällt und das Prinzip der Zahl ist. Es bezeichnet somit nicht eine bestimmte indivisibilitas der Dinge, sondern die individuitas, wodurch die unmittelbare Wesenseinheit des Seienden begründet wird. Das Wahre ist hier nicht das logische Kriterium, sei es für die Sinnesempfindungen oder für die Richtigkeit der gedanklichen Verfahrungsweisen, sondern es ist das transszendentale Wahre, wonach der Wein (als ein ungeteiltes Etwas) wahr genannt wird, als ein rein er selbst und nichts anderes seiender.[1]) Und bei dem bonum schließlich darf man an keine ethische Zweckbestimmung denken, „sed a physica communiter dicta significatione, qua quicquid est verum et simplex, hoc vel illud, idem et bonum dicitur.“[2])

Trotz seiner heftigen Abneigung gegen den Geist der Scholastik ist es ihm wie Cusanus und Leibniz gegangen, er fand ein inneres Interesse an den logischen Kunststücken des Raymundus Lullus. Dabei vermischen sich bei ihm scholastische Erinnerungen mit pythagoreischen Zahlenspekulationen. So wird in der Schrift, „de Monade Numero et Figura“ (1591)[3]) die Welt aus der Zehnzahl aufgebaut. Das erste Prinzipium ist die Monas, das Eine; eines ist der Raum, eines ist die Größe: Una prima Essentia, una prima Bonitas, una prima Veritas, qua omnia sunt Entia, Bona, Vera. Hier sind wir wieder in Brunos eigener Gedankenwelt; denn die Summa Terminorum erscheint fast nur wie eine Besprechung der traditionellen Terminologie. Bruno ist dem Grundzug seines Denkens nach Platoniker im Stile des Neuplatonis-

---

[2]) ib. p. 9. „qua ipsum est et non aliud, purum et non mixtum.“
[3]) ib. p. 10.
[1]) ib. I, 2. p. 346 ff.

mus der italienischen Akademie. Das Eine tritt dem Seienden wieder voran:

„Una mens ubique tota, omnia mensurans, unus
Ubique omnia ordinans Intellectus, Amorque unus
Omnia omnibus concilians."

Wie aus dem Fließen des Punktes die Linie, so wird aus der Eins die Zwei. So erzeugt die essentia fluens das esse, die ausströmende Güte wirkt das Gute, die sich auswickelnde Wahrheit das Wahre. So begründet sich in der Dias das Verschiedene und der Gegensatz. „Unum quippe correlativum uni relativo, uni dicto contradictorium unum, contrario uni alterum contrarium, uni potentiae unus opponitur actus."[1]) Die Trias besteht in der Einigung des Auseinandergetretenen. Hier werden als erstes Beispiel jene drei, wie es heißt Pythagoreischen und Platonischen Begriffe Unitas, Veritas, Bonitas ausführlich besprochen. Sie sind als die drei höchsten Begriffe insgesamt ununterschiedene Prinzipien. In der einfachen Gutheit und Einheit ist Wahrheit, und mit der einfachen Wahrheit und Einheit ist zugleich die Gutheit bezeichnet usw. Es gibt nichts Mächtigeres als die Einheit, ja sie selbst ist das allein Mächtige, denn während sie selbst an keinem Teil hat, hat doch alles Teil an ihr. Nichts liegt über die Wahrheit hinaus; denn was kann sein, wenn es nicht wahrhaft seiend ist. Was aber wahr ist, das hat Teil an der Wahrheit und ist durch die Teilhabe erst wahr. Nichts besseres endlich kann es geben als die Gutheit. Denn das Bessere ist nur ein Besseres inbezug auf ein noch nicht Gutes. Besser werden aber kann es nur, indem ihm ein Teil jener Gutheit hinzugefügt wird. Wahrheit, Einheit und Gutheit wirken in ihrem Endergebnis zusammen. Die Wahrheit in den Dingen entstammt der Einheit, denn es gibt nichts Wahres außer dem Einen. Aus der Wahrheit aber fließt die Gutheit, die selbst wiederum Quelle der Einheit ist. Doch die Konvertibilität ist noch vollständiger; denn auch umgekehrt entsteht die

[1]) ib. p. 364 f.

Einheit aus der Wahrheit, die Wahrheit aus der Gutheit, und die Gutheit aus der Einheit. Diese vollendete Wechselbezüglichkeit drückt Bruno symbolisch in dem folgenden Schema aus:

Verum — Bonum — Verum — Unum
∨
Bonum — Unum — Unum — Bonum
∧
Unum — Verum — Bonum — Verum [1])

Die in sieben weiteren Schritten hinzukommenden Seinsbestimmungen, die die hier begründete consistentia weiter befestigen und ausbauen, brauchen uns nicht zu beschäftigen. Die ganze Betrachtung kann uns als lehrreiches Beispiel dienen, wie sehr die von den Scholastikern an diese Begriffe geknüpften Spekulationen auch im Verein mit ganz anderen Gedankenmassen sich lebendig erwiesen.[2])

## 4. **Thomas Campanella.**

Brunos jüngerer Zeitgenosse Thomas Campanella (1568—1639) war unter den italienischen Naturphilosophen derjenige, der am weitgehendsten die scholastischen Traditionen aufrecht erhielt, und am innerlichsten von ihnen abhängig war. So hat er auch die Spekulationen

---

[1]) ib. p. 364 f.
vgl. p. 459.
„Principium primum Monas et substantia prima,
Verum, omne, existens, quo sunt vera, omnia, et unum.
Inde Dias rebus tribuens discrimina primum,
Per quam diversa, et quae sunt contraria constant.
Per Triade adversa et contraria currere in unum
Compositum possunt, per quam omnia foedera fiunt."

[2]) Die Begriffe entitas, unitas, veritas, bonitas spielen auch sonst bei Bruno eine große Rolle. Vgl. besonders Sigillus Sigillorum II, 2. p. 203. Lampas Triginta Statuarum III, p. 186 f. Auf die Transcendentia wird hingewiesen De Lampade Venatoria II, 3 p. 62 ff. Theses de Magia III, 475. quando und ubi kommen gelegentlich in transkategorialem Sinne als transcendentes zur Besprechung: De Compendiosa Architectura Artis Lullei II, 2 p. 57. De Lampade Combinatoria II, 2. p. 293.

über die Transszendentien in eigenartiger Weise erweitert und erneuert.[1]) Unter den Gründen, die ihn zur Forderung einer Wissenschaft der Metaphysik bestimmen, steht voran die Notwendigkeit der Erklärung allgemeiner Begriffe wie Ens, Totum, Pars, Unum, Numerus, Potentia, Sapientia, Amor, Fatum, Necessitas, Contingentia, Veritas, Bonitas und ähnlicher, die in den Einzelwissenschaften als vulgaria vocabula gebraucht werden, in denen sich aber eine communis sapientia verbirgt.[2]) Der Aristotelischen Metaphysik, die diese Begriffe in ihrem 4. Buch wohl behandelt[3]), vermag er indessen in dieser Hinsicht eine philosophische Bedeutung nicht zuzuerkennen. Vom Seienden und seinen gemeinsamen Prädikaten handelt sie nicht phitosophice, sondern wie ein Grammatiker, der ein Dictionarium anfertigt. Immerhin glaubt er die Begriffe des ens unum verum bonum bei ihm bereits in zentraler Stellung zu finden, was wohl für die Kommentare der Aristotelischen Scholastiker, keineswegs aber für Aristoteles selbst gilt. Res und aliquid führt Campanella richtig auf den Einfluß der arabischen Philosophie und besonders Avicennas zurück. Was aber der italienische Dominikanermönch bei Aristoteles am schmerzlichsten vermißt, ist eine Beziehung jener vier Transszendentien des Seienden, Einen, Wahren und Guten auf die zentralen Attribute Gottes. Dies ist ja der Punkt, auf den schon bei Ficino wie bei Bruno dae eigentliche Interesse für diese Begriffe gerichtet ist, und an dem sich die christlich-theologische Orientiertheit dieser Philosophen verrät.

Unter den Transszendentien versteht man nach Campanella herkömmlicher Weise jene sechs bekannten Begriffe

[1]) Wir können bei Campanella schon eine Einwirkung der neuen Scholastiker wie Suarez, Vasquez oder Fonseca voraussetzen.

[2]) Campanella Metaphysica. Lib. I. Cap. I. Parisiis 1638.

[3]) Hier ist möglicherweise mehr an die Aristoteliker und ihre kompendiösen Kommentare (z. B. Fonseca) als an Aristoteles selbst gedacht.

ens res aliquid unum verum bonum.[1]) Die Ansicht des Duns Scotus aber, die das Seiende den übrigen Transszendentien selbständig gegenüberstellt, ist so wenig haltbar, wie eine ursprünglichere Einteilung des Seienden etwa in das Finitum und Infinitum. Die Einteilung des Seienden in die Transcendentia darf keiner anderen Einteilung desselben hintanstehen, denn sie ist ihrem Prinzip nach umfassender als alle übrigen, auch als die des Endlichen und Unendlichen, da die echten Transcendentia nicht in die Schranken des Endlichen eingegrenzt werden dürfen. Ebenso gelten die transszendentalen Bestimmungen so gut für das ens reale wie für das ens rationis. Hinsichtlich der Zahl hält Campanella an der um diese Zeit schon traditionell gewordenen Vierzahl fest, unter Ablehnung des arabischen Zuwachses von res und aliquid. Res kann nur vom ens reale ausgesagt werden, und aliquid nur vom ens finitum. Sie können also den eigentlichen Transszendentien nicht zugezählt werden, und können vielmehr höchstens als eine Art Subtransszendentien fungieren. Die Argumentation der Scholastiker geht nun nach Campanella dahin, daß der Intellekt zunächst das Seiende mitsamt dem ihm gegenüberstehenden Nichtseienden erkennt. Durch das Nichtseiende aber wird die Teilung gesetzt, so daß das Seiende als indivisum in se und somit als Eines betrachtet werden muß. Insofern es aber von Anderem abgeteilt ist, ist es aliquid, als ein in sich ungeteiltes, von Anderem aber getrenntes Etwas ist es res. Wahr und gut endlich ist das Seiende als Objekt des Denkens und Willens. Hierdurch wird von Campanella die scholastische Tradition in der thomistischen Ausprägung im ganzen richtig wiedergegeben. Er hält es für zutreffend, daß der deutlich erfaßte Begriff des Seienden das verum und bonum einschließt, und daß das unum das Prinzip des Seienden schlechthin ist. Wenn aber das aliquid als Grund des begrenzten Seienden zu den Transszendentien gezählt

[1]) Metaphys. II, 110. Campanella spricht von quinque Transcendentia, führt aber sechs auf.

werden könnte, so müßten folgerecht auch das quale, hoc, ipsum etc. und alle Pronomina zu ihnen hinzugerechnet werden; denn sie alle können von Gott und allen Kreaturen gemeinschaftlich ausgesagt werden. Daher muß das ganze Prinzip dieser Ableitung ein falsches sein. So kommt denn Campanella auch seinerseits zur Anbahnung jener Beziehungen zwischen der Trinität und den Transszendentien, die seit Augustin stets mit der logischen Begründung und Auffassung der Transszendentien parallel liefen. Er zeigt sich hier auch vor allem Marsilius Ficinus eng verwandt, der zu ganz ähnlichen Aufstellungen allerdings ohne Berücksichtigung der scholastischen Transcendentia-Terminologie gekommen war. Nach Campanella sind die ersten Attribute des höchsten Wesens Potentia, Sapientia, Amor, die ex natura rei in dem Ens, Verum, Bonum unterschiedene Objekte haben. Diese drei können daher ursprünglich allein als die metaphysischen Transcendentia aufgestellt werden.[1]) „Transcendentia enim fiunt a Primalitatibus, processionibusque internis.“[2]) Ihnen kann höchstens noch das unum hinzugefügt werden, das eine zwiespältige Stellung bei ihm einnimmt. Wie alles Seiende seinen Seinsgehalt durch Teilhabe am ersten Sein empfängt, so auch die Einheit, denn die Einheit ist die den Wert des Seienden erhaltende Kraft. „Unitas autem dignitas est Entis conservativa.“ Der Sprachgebrauch Campanellas ist an diesem Punkte schwankend.

---

[1]) Vgl. Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienlehre (s. o.) p. 256. Das Transcendens bezeichnet die allgemeinste Gemeinschaft der Gemeinschaften aller Dinge. Dial. I, 4 p. 32. „Transcendens est terminus universalissimam communitatum omnium rerum communitatem significans.“ Auch die Dialektik nennt nur drei Transcendentia. Dial. I, 4. p. 59. „Ens enim considero dici quia potest esse quidquid est, et sic videtur obiectum potentiae. Item quidquid est ut sapientiae obiicitur, appellatur verum, et ut amori bonum; tria ergo sunt transcendentia, ens verum bonum, et haec de invicem praedicantur et de cunctis entibus.“

[2]) Sie sind konvertibel, was ja auch hier bei der Beziehung auf die göttliche Dreiheit dogmatisch nahegelegt wird.

„Transcendentalissima transcendentia sunt Ens, Verum, Bonum, obiecta nempe trium Primalitatum, scil. Potentiae, Sapientiae, et Amoris, quoniam dicuntur de Creatore, et de creaturis, et de cunctis aliqualiter entibus. Quibus additur quartum Transcendens, scil. Unum, quod omnium simul Primalitatum est obiectum.“ [1]) Man sieht, daß die Tendenz dahin geht, das unum noch zu den ausgezeichneten Transcendentia zu rechnen, wenn auch in einem sekundären Sinne.

Von ihnen werden aber deutlich unterschieden die Subtranscendentia, oder die subalterna Transcendentia.[2]) „Subalterna vero Transcendentia sunt, quae a suo ambitu aliquid excludunt: ac de cunctis entibus, praeter illud Analogice dicuntur.“ So wird Res von jedem wirklich Seienden prädiziert, nicht aber von dem Hirngespinst und dem ens rationis. Ebenso wird das aliquid von jedem begrenzt Seienden ausgesagt, das einzige Unendliche aber kann, weil es nicht als ein Anderes unter Anderem aufgefaßt werden darf, höchstens grammatisch ein Aliquid genannt werden. Da das Unendliche ferner alle seienden Dinge in sich schließt (entitates), die nichtseienden (non entitates) aber von sich ausschließt, so ist der terminus infinitatus ebenfalls ein subtranscendens. So unterscheidet Campanella auf eine neue Art die transcendentia transcendentalissima von den subtranscendentia. Eine weitere Eigentümlichkeit besteht nun darin, daß er ihnen entsprechend neben den praedicamenta generica die praedicamenta transcendentalia auszeichnet. „Hoc autem est ipsorum discrimen, quod transcendentalia sunt analoga, et analogice praedicantur de inferioribus. Generica vero sunt univoca; ideoque univoce praedicantur.“ Innerhalb der transcendentalen Kategorien werden nun wiederum jene zwei Gruppen der transcendentalissima und subtranscendentia gesondert. Sie stehen in Analogie zu den generellen Kategorien, die wohl im Einzelnen von der Aristotelischen Tafel stark abweichen, deren ganzes Prinzip und systematische

[1]) Metaph. I, 289.
[2]) Metaphys. II, 110.

Stellung aber bis auf die heilige Zehnzahl die alten geblieben sind.[1])

### 5. Die protestantische Schulphilosophie im 16. und 17. Jahrhundert.

Nach Bruno und Campanella scheint die reiche Blüte der italienischen Philosophie zu verwelken. Mit ihnen zugleich lebte Galilei, dessen philosophische Bedeutung man erst spät erkannt hat. In ihm konzentrieren sich alle wissenschaftlichen Tendenzen der italienischen Renaissance, um durch ihn ihren mächtigen Einfluß auf die Entwickelung der Philosophie in Frankreich und England zu gewinnen. Die breite Tradition der transszendentalen Begriffe pflanzt sich indessen nicht in dieser Richtung fort. Die humanistische Bewegung hatte schon früher auf deutschen Boden übergegriffen und stand auf der Höhe ihrer Kraft und ihres Ruhmes, als die Reformation noch in ihren ersten Anfängen war. Wie groß auch die Umwälzung gewesen sein mag, die die Reformation in der geistigen Bewegung Europas vollzog, so dürfen wir uns nicht der Erkenntnis verschließen, daß die Erneuerung der Philosophie, die um dieselbe Zeit zugleich mit dem Aufblühen der exakten Naturwissenschaften einsetzt, eine gegenüber dieser religiösen Bewegung selbstständige Entwickelung durchläuft. Der Systematiker der Reformation Melanchthon[2]) stand in der Philosophie nicht auf dem Boden, wo er eine Reformation derselben hätte vollziehen können. Er stand der exakten Wissenschaft, die sich unter den entscheidenden Anregungen des Platonismus allmählich entwickelte, fremd gegenüber. Er lehnte die astronomischen Entdeckungen des Kopernikus

---

[1]) Ueber die Kategorienlehre Campanellas vergleiche man besonders Trendelenburg p. 254 ff. Die dortige Darstellung ist an der mir nicht zugänglichen Dialektik Campanellas orientiert und bildet daher für das vorliegende Problem eine wertvolle Ergänzung.

[2]) Vgl. über Melanchthon: Dilthey, Gesammelte Schriften II, 162 ff. Troeltsch: Joh. Gerhard und Melanchthon. Gött. 1891.

schroff ab. Was Kopernikus entdeckt, und was schon vorher Aristarch von Samos gelehrt habe, das seien Spielereien neuerungssüchtiger oder geistreicher Leute.[1] Melanchthon ist Aristoteliker, und als solcher ist Aristoteles ihm der Repräsentant der von den Alten geschaffenen Wissenschaft. In möglichst „gefälliger" Form sucht er nach der Physik und Psychologie des Meisters das System des natürlichen Wissens eklektisch zu entwerfen. Als einem Philologen des Humanismus blieb ihm die Einsicht in die Struktur der mathematischen Erkenntnis fremd; mit Rechnung und Experiment konnte er der Natur auf den Spuren ihres Geschehens nicht nachfolgen. So kam ihm das ewig Fortschreitende, Unabgeschlossene der Naturwissenschaft nicht zum Bewußtsein, und er vermochte sich eher bei dem festumgrenzten System des Aristoteles zu beruhigen. Der Physik im weiteren Sinne tritt die Ethik gegenüber als der andere Teil der Realphilosophie, für die sich mit Aristoteles starke Einwirkungen der Stoa verbinden. Diesen Sachdisziplinen sind übergeordnet Logik und Rhetorik als Teile der Instrumentalphilosophie. Die Prinzipien der Philosophie insgesamt werden als „sinnliche Erfahrung", „angeborene Ideen"[2], und „Demonstration" bestimmt.[3] Damit ist die eine Seite des geistigen Lebens umrissen, deren Untersuchung die Aufgabe der Philosophie im weitesten Sinne ist. Ihr steht in entschiedenem Dualismus gegenüber die Theologie, deren ebenbürtiges Prinzip die Offenbarung ist. In ihr vollendet sich erst die Zweckeinheit der menschlichen Erkenntnis, alles natürliche Wissen tritt in den Dienst der Gotteserkenntnis, deren „ganze Abzweckung die Erneuerung und Erleuchtung des natürlichen Menschen"[4] ist. Die Hauptarbeit der christlichen Wissenschaft ist darauf gerichtet, die Offenbarung als die Quelle

---

[1]) Vgl. Initia Doctrinae Physicae. 1549. C. R. XIII, 216. Vgl. Dilthey ib. 168.

[2]) Vgl. Troeltsch l. c. p. 70.

[3]) Vgl. Dilthey l. c. II, 172.

[4]) Troeltsch, l. c. p. 73.

und das sichere Prinzip der natürlichen Erleuchtung zu erweisen, während die Philosophie im Anschluß an Aristoteles, allen befreienden Tendenzen der Renaissance zum Trotz, ihre einzige Aufgabe sieht. Der Grund hierfür liegt eben in der humanistischen Beschränktheit Melanchthons, der die innere Methodik des Platonischen Denkens in ihrer weltgeschichtlichen Kraft verkannte. So ist es ihm in erster Linie auf Rechnung zu legen, wenn Deutschland im nächsten Jahrhundert noch nicht zu selbständiger Teilnahme an der Erneuerung der Philosophie erweckt wurde, und eine neue protestantische Scholastik neben der katholischen auf allen Universitäten den freien Geist wissenschaftlichen Forschens in Fesseln schlug.[1]) Melanchthon hat die wissenschaftliche Freiheit, die in dem Humanismus zur ersten Begründung kam, gerade für die Philosophie wieder beseitigt, indem er Aristoteles erneut als bindende Lehrautorität aufrichtete. Melanchthons Grundriß der Logik, die Erotemata Dialectices[2]), zeigen schon etwas von der typischen Form, die den späteren Compendien der Logik traditionell eigen ist, nur daß hier überall die geistvolle Persönlichkeit und die reiche humanistische Gelehrsamkeit Melanchthons offenbar wird, die bei den Späteren nur einem barbarischen Latein Platz macht. Nach allgemeinen vorbereitenden Definitionen handelt Melanchthon im ersten Buch von den Prädikabilien, Prädikamenten und Postprädikamenten, von Definition, Einteilung und Methode. Das zweite Buch behandelt das Urteil, das dritte das Beweisverfahren, und das vierte Buch die Loci argumentorum.[3]) Daß indessen Melanchthon in erster

---

[1]) Diltheys Versuch, auch hier die Wurzeln für den Aufbau des natürlichen Systems der Geisteswissenschaften aufzuweisen, besteht für die Person Melanchthons sicherlich zu recht. Wir wollen hier nicht Diltheys eingehende und meisterhafte Darstellung irgend einschränken, sondern lediglich die verhängnisvollen Keime für die protestantische Neuscholastik aufweisen.

[2]) Zuerst 1520 erschienen und dann oft aufgelegt. C. R. XIII, 509 ff.

[3]) Die Loci argumentorum entsprechen der Aristotelischen Logik = „pars Inventrix, quae monet, quomodo res investigandae

Linie an Aristoteles, und nur wenig an den alten Scholastikern orientiert ist, kann neben der Ignorierung der scholastischen Streitfragen vor allem gerade die Behandlung der Transcendentia zeigen. Wir werden sehen, wie sie in der weiteren Entwickelung das traditionelle Gefüge der Logik sprengen. Bei Melanchthon ist von einem solchen Uebergreifen der Transcendentia noch nichts zu spüren. In einer Anmerkung zum Praedikament der Relation erwähnt er ihrer beiläufig in der gelegentlich üblichen Vierzahl, sucht ihnen aber verum und bonum zu entziehen und sie unter die Relativa zu versetzen.[1])

Es ist ein gründlicher Irrtum oberflächlicher Geschichtsbetrachtung, die Neubelebung des scholastischen Geistes in der protestantischen Philosophie allein mit dem Namen Melanchtons zu verknüpfen.[2]) Gewiß sind die Kompendien über die Physik, Psychologie und Logik des Aristoteles in der Reformationsbewegung der Anlaß zu einem neuen Studium der Aristotelischen Philosophie gewesen, aber dieses Studium mußte bald an der dürftigen Kenntnis des historischen Materials erlahmen. Zudem hatte Melanchthon einen grundlegenden Teil des Aristotelischen Lehrsystems, die Metaphysik, garnicht bearbeitet, so daß gerade hier, wo die Theologie am ehesten die Hülfe die Philosophie brauchte, eine empfindliche Lücke klaffte. „Hatte Melanchthon selbst wohl nur mit seinen Lehrbüchern den Weg zum Quellen-

---

sunt, aut docet eligere ea, quae praesentem materiam illustrant" (C. R. XIII, 641). „Locus dialecticus est sedes argumenti, seu index, monstrans ex quo fonte sumendum sit argumentum, quo confirmanda est propositio, de quo dubitas" (ib. 659).

[1]) C. R. XIII, 554 „Usitate in scholis nominarunt haec vocabula transcendentia: Ens unum verum bonum, quia communia sunt multis praedicamentis, sed verum et bonum recte inter relativa recensentur."

[2]) Vgl. hierzu neben Troeltsch l. c. vor allem die gründliche Darstellung dieser ganzen Bewegung von Emil Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. Leipz. 1907.

studium bahnen wollen, so beschränkten sich seine Nachfolger zum großen Teil auf seine Kompendien.“ [1]) Darin lag ein tiefer Verstoß gegen den Geist des Humanismus, der in der Forderung des unablässigen Quellenstudiums am innerlichsten die Traditionsseligkeit der Scholastik überwand. So erneuert sich am Ausgang des 16. Jahrhunderts eine Bewegung, die auf eine exakt philologische Interpretation des Aristoteles gerichtet war. Es war indessen nicht nur das philologische Gewissen, das sich gegen den herkömmlichen Lehrbetrieb auflehnte, die neue Aristoteles-Philologie wurde daneben auch durch eine Reihe anderer Momente veranlaßt, die in der allgemeinen philosophischen Zeitlage in Deutschland ihren Grund hatten. Wie die Artistenfakultät überhaupt nur den Uebergang zu den höheren Fakultäten vermittelt, und insbesondere zur Theologie, so ist auch die Philosophie in ihrem damaligen Betriebe nicht, wie in Italien etwa, eine selbständige Disziplin, die von sich aus nach einem einheitlichen Prinzip der Welterklärung zu suchen unternommen hätte, sondern sie stellt ihrem stofflichen Gehalt nach eine einzige große Enzyklopädie dar, die den gesamten biblischen Stoff lexikalisch in ihr profanes Schema einordnet.[2]) Ein solches Schema aber ließ sich in dem Umkreis der bloßen Instrumentalphilosophie nicht gewinnen, wie sie Melanchthons Dialektik etwa repräsentierte, und die Aristotelische Metaphysik mußte auferstehen, um dieser Kardinalforderung der Theologie zu genügen. Daneben wurden die Philosophen vor allem auf den originalen Aristoteles verwiesen, um dem Ramistischen Ansturm zu begegnen, der seit der Mitte des 16. Jahrhunderts von Frankreich aus sich gegen die Aristotelische Logik erhob. Petrus Ramus (1515—1572) war aus einem Anhänger zu einem leidenschaftlichen Bekämpfer des Aristoteles geworden, und suchte die Logik vollends zur Rhetorik zu

---

[1]) Weber p. 14.

[2]) Troeltsch, l. c. p. 10 ff.

nivellieren.[1]) Der Streit griff auch auf die innerdeutsche Philosophie über und teilte hier das philosophische Lager in Ramisten, Antiramisten und Semiramisten. Gegen die Angriffe seitens der Anhänger des Ramus konnten sich die Aristoteliker nur dadurch verteidigen, daß sie das Studium der Aristotelischen Logik an ihrer wahren Quelle nur um so gründlicher betrieben, um aus ihm selbst die Argumente zur Abwehr der Gegner zu gewinnen. Diese Tendenz wurde durch das Vorbild des Auslandes gestärkt, wo bereits früher das Studium des Aristoteles in neuen Fluß gekommen war. Es ist nun gewiß richtig, daß die Neubelebung der Scholastik, wie sie vornehmlich in Spanien im engen Anschluß an Aristoteles sich vollzog[2]), von großem Einfluß auf die Gestaltung der deutschen Aristoteles-Forschung gewesen ist, aber Troeltsch und Weber[3]) haben mit Recht darauf hingewiesen, daß die Hauptvertreter des italienischen Aristotelismus noch unmittelbarer auf jene Bewegung vorbildlich gewirkt haben. Historisch waren hier Julius Caesar Scaliger (1484—1558) und Jakob Zabarella (1532—1589) von der größten Bedeutung.

Der bekannteste der deutschen Aristoteliker ist wohl Jakob Schegk, der in Tübingen lange Jahre hindurch eine

---

[1]) Ueber Ramus vergl. Cassirer, Gesch. d. Erkenntnisproblems[2] I. p. 130 ff. und Sigwart, Kleine Schriften Freiburg 1889. I. p. 270 ff. Aristoteles Logik wird ob der praktischen Unfruchtbarkeit getadelt. „Was man aber fürs Leben und in den verschiedensten Steilungen in gleicher Weise braucht, ist die Kunst, gut zu reden. Wer gut reden will, muß sich an den natürlichen Verstand des Menschen wenden, wie Sokrates zuerst seine Begriffe aufklären, und in möglichst einfacher Weise, ohne die künstliche Form der Aristotelischen Logik, ihn zu überzeugen suchen. Die Kunst der Gedankenbildung und Gedankenentwicklung lernt man am besten bei den großen Rednern. So wendet er sich an Cicero und Quintilian und verwertet die rhetorischen Schriften derselben für eine Umgestaltung der Logik.“ (p. 270 f.)

[2]) Vergl. oben p. 84 ff.

[3]) Troeltsch p. 40, 50 ff. Weber, l. c. p. 17 f. u. ö.

philosophische Professur inne hatte.[1]) Sein Ziel ist es, den Aristoteles nicht so sehr aus der Fülle der griechischen und scholastischen Kommentare zu verstehen, als vielmehr „aus sich selbst und aus der Vergleichung mit Platon, und nicht zu ruhen, bis er alle Schwierigkeiten beseitigt und alle Dunkelheiten aufgehellt hat."[2]) Die unbedingte und und restlose Anerkennung der Aristotelischen Autorität erstreckt sich indessen nur auf die Logik, die als Instrumentalphilosophie der Theologie unabhängig gegenüberstand. Hier konnte er im heftigen literarischen Streit mit Petrus Ramus den echten Aristoteles gegen die falschen und verdrehenden Angriffe verteidigen. In den Sachdisziplinen und vor allem in der Metaphysik gebot ihm schon die Rücksicht auf die Theologie eine mehr kritische Stellungnahme.

Darin liegt ja nun für uns das Entscheidende, daß die neu sich anbahnende Aristoteles-Philologie zugleich das Studium der Metaphysik neu belebte. Indem Jakob Zabarella mit aller Entschiedenheit „die strenge Ausscheidung von Logik und Methodik aus den Wissenschaften und ihre ausschließliche Bestimmung als Mittel der Wissenschaft"[3]) unternahm, machte er die Bahn frei für eine entsprechende Grunddisziplin der Sachwissenschaften mit ihren beiden Zweigen Physik und Ethik. Aus dieser erst indirekt auf Melanchthon zurückgehenden Bewegung ist das Aufblühen der Metaphysik an den deutschen Universitäten entstanden. Wir wiesen schon darauf hin, daß man hier also nicht vornehmlich auf das glänzende Vorbild der spanischen Scholastik verweisen darf, deren Einfluß sich allerdings bald genug geltend macht. Die Metaphysik des Suarez erschien 1597 erst zu einer Zeit, wo an einzelnen protestantischen Universitäten die Bewegung zur Metaphysik bereits

---

[1]) Ueber Schegk (1511—1587) vgl. Chr. Sigwart Kleine Schriften[2] I. 256 ff.

[2]) ib. p. 266.

[3]) Vgl. hierüber die ausgezeichnete Darstellung bei Troeltsch p. 98 ff., ferner Weber p. 7 ff.

Wurzel gefaßt hatte. Als erster scheint Daniel Cramer (1568—1637) in Wittenberg Metaphysik gelesen zu haben, da schon im Jahre 1594 eine Isagoge in Metaphysicam Aristotelis dieses lutherischen Predigers erschien[1]). Der Titel selbst zeigt es deutlich, daß diese von der Theologie als die Wissenschaft von den res generalissimae ipsae[2]) so sehr ersehnte Metaphysik aus der neuen Vertiefung in das Studium des Aristoteles entstanden ist. Es ist ein charakteristisches Zeichen für den damals in der protestantischen Orthodoxie herrschenden wissenschaftlichen Geist, daß diese Interpretation der Aristotelischen Metaphysik dem großen Astronomen und Gegner des Copernikus Tycho de Brahe gewidmet ist, ihm „dem Nobilis unter den Philosophen, dem Philosophen unter den Nobiles, und dem einzigen Philosophen unserer Zeit." Die Metaphysik ist die Wissenschaft, die nach den ersten Gründen und Prinzipien für die affectiones Entis ut Entis forscht[3]). Ihr Gegenstand (subjectum) ist das Seiende, sofern es seiend ist, d. h. insofern das Seiende unter dem allgemeinsten Gesichtspunkte (universali et communissima ratione) betrachtet wird. Alle andern Wissenschaften legen das Seiende unter einer bestimmten Einschränkung zugrunde, die Metaphysik allein untersucht es rein als solches[4]). Die Affectiones des Seienden sind Unum, Multa; Actus, Potentia; Idem, Diversum; Aequale, Inaequale; Finitum, Infinitum; Possibile, Necessarium; Verum, Falsum. Die Darstellung Cramers erklärt sich nirgends über ihre historische Orientierung, und so ist es schwierig, einen sicheren Anhalt für den geschichtlichen Ursprung dieser Begriffe zu gewinnen. Im Sinne des Duns Scotus würden hier allerdings, zum Teil wenigstens, transszendente Begriffspaare vorliegen, aber es ist fraglich,

---

1) Hanoviae 1594.

2) Troeltsch, l. c. p. 110.

3) l. c. p. 25.

4) ib. p. 27. „sola verum Metaphysica Ens communissime sumtum sibi habet subiectum."

ob wir hier überhaupt Beziehungen zur originalen Scholastik des Mittelalters voraussetzen dürfen[1]). Eine Versenkung in den Geist der alten Scholastik ist auch im weiteren Verlauf der Entwickelung nicht erfolgt, sondern die Conimbricenses, die großen Werke des Fonseca und Suarez dienten den Späteren nur als lexikalische Hülfsmittel, die in bequemer Weise eine Zusammenstellung der Lehrmeinungen der großen Scholastiker boten. „Bei dieser Benutzung kommt es . . . lediglich auf eine Ansammlung vereinzelter Waffenstücke an, um im kirchlichen Kampf den Gegner möglichst mit eigenen Waffen zu schlagen, oder gelehrter Zierrate, die man dann gelegentlich in die eigene Darstellung einsetzen konnte“ [2]). So möchte ich für Cramer als die Quelle für jene aufgestellten korrelativen Gegensätze die Metaphysik des Aristoteles annehmen, die ihm nun vielleicht in irgend einer lateinischen Kommentierung vorgelegen hat, aus der er auch einiges über das unum verum bonum entnehmen konnte. Das verum ist ihm die conformitas rei ad intellectum,[3]) das bonum die Vollkommenheit (perfectitudo) des Dinges in Bezug auf den Willen (appetitus).[4]) Das Wahre und Gute werden als in vieler Hinsicht analoge Bestimmungsformen des Seienden erwiesen, denen in einem gewissen Abstand das Eine gegenübersteht, das sich in fünf verschiedene Bedeutungen sondert. Ueber ihnen stehen in besonderer Auszeichnung das Eine, welches mit dem Seienden konvertiert werden kann, und somit von jedem Seienden ausgesagt wird, und — seltsamerweise getrennt — das unum transcendens[5]), welches durch alle Prädikamente hindurch sich erstreckt, und als solches vornehmlich von dem unum numerale unterschieden ist.[6])

---

[1]) Troeltsch, l. c. p. 104.
[2]) Troeltsch ib.
[3]) Cramer l. c. p. 66.
[4]) ib. p. 70.
[5]) Das einzige Mal, wo dieser Terminus begegnet.
[6]) ib. p. 73.

Um die Wende des Jahrhunderts erlebt die Lehrbeschäftigung mit der Metaphysik einen ungeheuren Aufschwung. Fast gleichzeitig treten überall in Deutschland uns Compendien der Metaphysik entgegen, die alle von demselben Schema beherrscht sind und nur selten einen Zug individueller Ausprägung verraten. Hier ist es nicht möglich, diese Entwickelung auch nur mit annähernder Vollständigkeit zu verfolgen, und die Auswahl, die wir treffen müssen, ist im Ganzen einer nicht zu umgehenden Zufälligkeit preisgegeben. Für das vorliegende Problem scheint damit indessen nicht viel verloren, denn es wird sich zeigen, daß die transszendenten Begriffe die Metaphysik in wahrhaft ungeheuerlicher Einförmigkeit beherrschen. Derselbe nur wenig variierende Aufbau der einzelnen Systeme und die bis auf den Wortlaut identischen immer wiederkehrenden Definitionen müssen, wie sie sich durch mehr als ein ganzes Jahrhundert von Universität zu Universität fortpflanzen, immer wieder dargestellt werden, wenn man sich ein Bild von der trostlosen Enge des Gesichtskreis der deutschen Scholastik machen will, und der unglaublichen Breite der Tradition, die doch eben und gerade auch die Tradition für die Neuerweckung der Transcendentia durch Kant ist.

Eines der ersten Systeme der Metaphysik, die sich nun auch im Titel von Aristoteles frei machen, scheint die Metaphysik von Clemens Timpler zu sein.[1] Das Buch des Steinfurter Professors ist unter den Auspizien und mit einem rühmenden Vorwort des acutissimi philosophi und hoc seculo nostro facile principis Rudolf Goclenius erschienen. Die Metaphysik ist die „ars contemplativa, quae tractat de omni intelligibili“, soweit es von dem Menschen durch das natürliche Licht seiner Vernunft (naturali rationis lumine) ohne irgend einen Begriff der Materie erfaßt werden kann.[2] Das Buch hat nicht den einfachen und durchsichtigen Aufbau, wie er den späteren Kompendien eigen ist,

[1]) Metaphysicae Systema Methodicum. Steinfurt 1604.

[2]) p. 1.

sondern es geht noch in vielen Punkten seine eigenen Wege, da keine Tradition es in irgend einer Richtung bindet. So untersucht Timpler in einer umfassenden und alle Kontroversen sorgfältig berücksichtigenden Einleitung die Natur der Metaphysik. Da zeigt sich die Richtigkeit der historischen Einreihung dieser Epoche. Neben Aristoteles ist es vor allem Zabarella und die Neuscholastik, wogegen bezw. worauf die Darstellung sich bezieht. Während bei Cramer lediglich das Seiende das Objekt der Metaphysik war, lehnt Timpler diese Ansicht ab. Weder ist Gott das Objekt der Metaphysik, noch die unkörperliche Substanz, welche Gott und die creaturae spirituales insgesamt umfaßt, noch das Gott und der creatura, der Substanz und den Accidenten gemeinsame ens reale, noch endich das ens schlechthin, wie es das ens reale und das ens rationis zugleich bedeutet. „Proinde nos latius extendimus rem in Metaphysica consideratam, ut sub ea πᾶν νοητόν, hoc est, Omne intelligibile comprehendatur, nihilque penitus excludatur eorum, quae in aliorum sententiis desideramus.“ [1]) Aus dieser weiteren Fassung ihres Objektes ergibt sich eben die obige Definition der Metaphysik, die durchaus von der landläufigen Darstellung abweicht. Eine eigene undzusammenhängende Darstellung der Transszendentien finden wir bei Timpler seltsamer Weise noch nicht, trotzdem er ausführlich und genau die neuscholastische Philosophie kannte.

Er ist in vielem mit Fonseca einverstanden, und wir haben gesehen, welchen Raum und welche Bedeutung in dessen Kommentar der Aristotelischen Metaphysik die Transcendentia einnehmen. Dabei ist es denn selbstverständlich, daß die Begriffe selbst, die Timpler in seinem Aufriß der Metaphysik behandelt, durchaus dieselben Begriffe sind, die anderwärts den Transszendentien beigezählt werden. Aber es ist sicher nicht zufällig, wenn auch die Reihenfolge der Begriffe in dem Aufbau des Systems hier nicht die gewohnte ist. Nach einleitenden Erörterungen über den

[1]) ib. p. 6 f.

Gegensatz des Nichts und der Essentia folgen die allgemeinsten Einteilungen des Seienden. Im ersten Buch werden dann als die einfachen Attribute des Seienden Existenz und Dauer besprochen. Das zweite Buch behandelt die attributa coniuncta et absoluta entium: Perfectio und Imperfectio; Simplicitas und Compositio, Unitas und Multiplicitas, Infinitas und Finitas, Illocalitas und Localitas, Necessitas und Contingentia, Possibilitas und Impossibilitas, Veritas und Falsitas, und endlich Bonitas und Malitia. Das dritte Buch ist den zusammengesetzten und bezüglichen Attributen des Seienden gewidmet: Principium und Principiatum, Causa und Causatum, Subiectum und Adiunctum, Signum und Signatum, Totum und Pars, Identitas und Diversitas, Ordo und Inordo, während das vierte und fünfte Buch sich mit den Substanzen und Accidentien beschäftigen. Das Auszeichnende dieses Aufbaues liegt ersichtlich darin, daß hier ähnlich wie in der Metaphysik Cramers, ja stärker noch als dort der Begriff der einfachen Transszendentien völlig ausgeschaltet wird. Den Terminus selbst kennt Timpler sehr wohl,[1]) wie das aus seiner Kenntnis der neuscholastischen Literatur mit Selbstverständlichkeit folgt. Um so bemerkenswerter wird die praktische Ausschaltung dieses Begriffs bei ihm erscheinen. Das Werk Timplers trägt nach Anlage und Behandlungsart einen relativ selbständigen Charakter, und es ragt auch in der Sprache, wie vor allem in der kritischen Beurteilung fremder Meinungen über den Durchschnitt der Kompendien ernstlich hinaus.

Clemens Timpler war ein Schüler des gefeierten Marburger Professors Rudolf Goclenius[2]), der schon im Jahre 1598 als einer der allerersten, allerdings noch äußerlich im Gewande des Aristoteles, eine „Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam“ ver-

---

[1]) Er verwendet ihn aber nicht zum charakterisierenden Beiwort für die passiones entis.

[2]) Ueber Goclenius (1547—1628) vgl. den ausgezeichneten Bericht von Jakob Freudenthal in A. D. B. IX, 308 ff. Leipz. 1879.

öffentlicht hatte[1]). Er war ein von seinen Schülern hochverehrter Lehrer und erhob das Studium der Philosophie in Marburg zu hohem Ansehen. „In der Freundschaft zu Goclenius stimmten enthusiastische Verehrer des Ramus, wie Hieronymus Treutler und Rudolf Snellius, heftige Gegner des Ramus, wie Nikodemus Frischlin und Philipp Scherbius, halbe Ramisten wie Bilstein und selbständige Denker wie Nicolaus Taurellus[2]) miteinander überein“[3]). Seine Hauptbedeutung scheint in seinen logischen Schriften zu bestehen, in denen er in den Hauptpunkten Ramus beistimmt, dabei aber die Aristoteliker eifrig benutzt und ihnen in einzelnen Punkten nachgibt. Seine Problemata logica[4]) weichen noch ganz von dem dogmatischen Schema der Logik des 17. Jahrhunderts ab. Sie behandeln in überall historisch vertiefter Darstellung die Probleme der alten Dialektik, wie sie ihm selbst nach seinem Plane auftraten. Eine besondere Eigenart ist es, daß er neben Aristoteles den in Deutschland noch sehr wenig einheimischen Plato benützt, und nicht selten aus den großen griechischen Denkern für das ihn beschäftigende Problem eine Aporie aufstellt, doch beileibe nicht, um damit im geheimen das Feuer einer philosophischen Revolution zu schüren, so gefährlich sind die Denker dieser Zeit noch nicht, sondern um die dankbare Mühe des conciliare inter opposita auf sich zu nehmen. Diese Methode betätigt er vor allem in dem umfangreichen Lexicon Philosophicum[5]).

---

[1]) Man beachte in dem Titel des in Frankfurt erschienenen Buches die Einbeziehung der Scholastik. 1597 waren die metaphysischen Disputationen des Suarez erschienen. Die Schriften des Goclenius bei Strieder, Hess. Gelehrten Gesch. IV p. 458. Gött. 1784.

[2]) Nicolaus Taurellus' metaphysische Schriften waren mir leider nicht zugänglich. Seine Alpes caesae enthalten für unser Problem nichts.

[3]) Freudenthal ib.

[4]) Problematum Logicorum et Philosophicorum Partes IV. Marpurgi 1606.

[5]) Frankfurt 1613. 1143 Quartseiten!

Goclenius, dessen „Metaphysik“ auf keine Weise zu beschaffen war[1]), ist hier insofern ohne entscheidende Bedeutung, als er die traditionellen Begriffe der Transcendentia in den mir zugänglichen Schriften nicht behandelt, sie aber wohl zu kennen scheint. Das Lexikon selbst enthält keinen Abschnitt über die Transcendentia, doch ein Beweis dafür, daß ihm dieselben nicht von hervorragender Bedeutung erschienen. Gelegentlich wird das Unum transcendens[2]) erwähnt, in Verbindung mit dem unum transnaturale, mathematicum, etc., doch ohne in bestimmter Weise definiert zu werden. In dem Konvertiertwerden von ens und unum sucht er die Vermittelung zwischen Aristoteles und Platon zu finden, da dieser das unum dem ens, jener aber das ens dem unum in der logischen Ordnung vorangestellt habe, ohne doch zu bedenken, daß die Konvertibilität jedenfalls in der klassischen Scholastik nicht eine logische Gleichordnung beider Glieder involviert[3]). In der unlöslichen Verbindung von bonum und ens, die dem bonum entitatis seinen Gegensatz nimmt, prägt sich der transszendentale Charakter des bonum aus[4]). Göttliche und menschliche Relationen werden ohne nähere Bestimmung als transszendentale und prädikamentale unterschieden[5]). Wahr und falsch werden transszendente Termini genannt, obschon in einem ganz andern als herkömmlichen Sinne. Sie sind transszendent, insofern sie nicht nur für das Urteil, sondern auch für die Dinge selbst und die einfachen Begriffe (nomina simplicia) Gültigkeit beanspruchen[6]). Am ausführlichsten kommt er bei der Frage, ob Gott eine logische Gattung zukommen kann, auf das Transszendenzproblem zu sprechen. Unter den Gründen, die diese Frage verneinen, erwähnt er

[1]) Es ist aber unwahrscheinlich, daß in ihr etwas Bedeutungsvolles über die Transcendentia gesagt ist. Vgl. unten.

[2]) Lexicon Philosophicum p. 300.

[3]) Lexicon p. 148.

[4]) ib. p. 341.

[5]) ib. p. 977.

[6]) Problemata Logica p. 77.

auch den, daß das transcendens als das alle genera Transszendierende, nicht selbst eine Gattungsbestimmtheit ertragen könnte. Dies aber treffe auf Gott zu, der als das seiende Sein, τὸ ὄν ens, ens entium, als das principium principiorum eben alle genera übersteige[1]. Goclenius selbst ist mit dieser Formulierung nicht einverstanden. Er gibt zwar zu, daß Gott ein Transcendens Physicum sei, „quia est caussa sine caussa, ens sine ente, seu est ens entium, caussa caussarum, principium principiorum". Aber Gott ist nicht ein Transcendens Logicum et Metaphysicum[2]. Logik und Metaphysik unterwerfen Gott dem Seienden. Das Transcendens logicum kann von allen Gattungen der Dinge ausgesagt werden, wer aber wollte behaupten, daß die Substanz, die Quantität und Qualität Gott seien? Dann aber bildet Gott überhaupt keine Instanz innerhalb der rein logischen Betrachtung. Also muß es dabei bleiben, daß der Syllogismus ἀμετακίνητος und firmissimus ist. In der logischen Betrachtung regiert allein die zwingende Macht der Argumente, und auch Gott muß sie für sich gültig erkennen[3].

Die Metaphysik war nicht nur berufen, den inneren Aufbau der theologischen Systeme zu stützen und zu korrigieren, sondern sie mußte auch in den Dienst der dogmatischen Polemik treten. Und Weber weist immer wieder darauf hin, wie hier überall theologische und philosophische Bewegungen ineinandergreifen, und so auch die polemische Bedrängnis ihren Anteil an der Erneuerung der Metaphysik hatte. Man weiß es ferner, wie gerade zwischen Reformierten und Lutheranern die ernstesten und heftigsten dogmatischen Kämpfe zum Austrag kamen. Timpler wie Goclenius gehörten beide der reformierten Bewegung an, und wir wenden uns jetzt dem dritten, historisch einflußreichsten Vertreter der reformierten Wissenschaft zu. Bartholomaeus

---

[1]) Also hat Goclenius diesen Begriff jedenfalls gekannt.

[2]) Problemata Logica p. 208.

[3]) ib. p. 216 f.

Keckermann[1]) hatte gleichen Anteil an der theologischen und philosophischen Forschung. Er war Rektor am Gymnasium zu Danzig und hat als erster es versucht, in der Logik einen ernstlichen Synkretismus zwischen Ramus und den Aristotelikern herbeizuführen.[2]) Er galt als einer der bedeutendsten Philosophen der reformierten Kirche. Seine Metaphysik lenkt wieder in die traditionellen Bahnen ein. Weber bemerkt richtig,[3]) daß das πᾶν νοητόν des Timpler als Ketzerei empfunden wurde selbst in den Kreisen seiner reformierten Gesinnungsgenossen. „Metaphysica est Scientia Entis, sive rei absolute et generaliter acceptae", sie ist die Sapientia oder Prima Philosophia. Das Seiende oder das synonym gebrauchte res ist die höchste Gattung, über welche weder der Gedanke, noch die Sprache des Menschen hinausgelangen kann. So muß es als lächerlich erscheinen, von dem Worte res eine Erklärung zu verlangen. „Si quis ex te quaerat, quid sit res, rides eum tamquam stolidum, qui legis naturae oblitus velit ascendere cogitando supra id, supra quod ascendi non potest, non debet."[4]) Keckermann nennt dies allgemeinste Seiende nicht ein Transcendens sondern das genus generalissimum, und zeichnet es als Substanz aus. An ihm werden nach zwei Seiten das Principium und die Modi unterschieden. Das Principium externum der Substanz ist die Abhängigkeit von der unendlichen Wesenheit Gottes, die als erste und ursprünglichste Substanz der Urgrund aller wirklichen, zusammengesetzten und abgeleiteten Substanzen ist, und von altersher als ὑπερουσία, als Supersubstantia hervorgehoben worden ist. Als abhängend aber und bestimmt durch jene Ursache ist die konkrete Substanz endlich und begrenzt. Ihr Principium internum ist absolut betrachtet die

---

[1]) Keckermann lebte von 1571—1609. Opera omnia, Genevae 1614. 2 Bände. Metaphysicae Brevissima Synopsis et Compendium I, 2013 ff.

[2]) Reimmann, Historia Literaria III, I. p. 252.

[3]) Weber, l. c. p. 100.

[4]) I, 2013.

essentia, die „in barbarischem Gewande“ auch entitas heißt. Sie ist die bloße Möglichkeit der Existenz. „Nam quam primum Deus vult aliquid existere, statim habet essentiam, etiamsi nondum habet existentiam.“ [1]) In diesem Stadium ist sie die bloße potentia der Existenz, die aber in der vollzogenen Existenz als der actus essendi erhalten bleibt. Sie vertritt das gemeinsame Prinzip, das den universalen Charakter des existierenden Dinges ausmacht, sie ist die innere und erste Vollkommenheit eines jeden Dinges. Das durch die Bestimmtheit in Zeit und Raum restringierte innere Prinzip der Substanz ist nun die Existenz, die vor allem als das Principium Individuationis hervorgehoben wird. Der Modus des Seienden entspricht der alten Affectio oder Proprietas. Der Modus darf indessen nicht zum Accidens erniedrigt werden. Damit würde das für sie postulierte Prinzip der Konvertibilität hinfällig werden, und es soll die Affectio eben Modus genannt werden, damit sie die Accidentien von sich ausschließe. Die primären Modi sind Unitas, Veritas, Bonitas und der tiefste Gehalt der metaphysischen Erkenntnis besteht darin, daß man die Konvertibilität des unum, verum, bonum verstehen lernt. Soweit sich das Seiende erstreckt, so weit sind auch die unum verum bonum in Geltung. „Omnis enim substantia quam primum substantia esse incipit, statim redditur una, vera et bona.“ [2]) Die Einheit ist der Modus, durch den die Substanz in sich selbst eins, und von allen anderen unterschieden ist (a seipsa est indistincta, ab aliis autem omnibus distincta). Man sieht also, daß hier die Rücksicht auf das aliquid in das unum übernommen ist. Jede Substanz ist in sich selbst bestimmt, bestandhaft und sich selbst ähnlich. Damit aber bestätigt sich das Viele als ein in dieser Rücksicht Nichtseiendes,[3]) und infolgedessen die Konvertibilität von ens und unum. Die Wahrheit ist der

[1]) I, 2015.

[2]) ib. I, 2017.

[3]) ib. „contra vero quod non est substantia, sive quod est figmentum, id est vagum et multiplex . . .“

Modus des Seienden, dadurch es mit dem Intellekt und dem göttlichen Geiste übereinstimmt,[1]) so daß auch das Wahre und Seiende vertauschbar sind. Die Gutheit endlich ist derjenige Modus des Seienden, wodurch es mit dem göttlichen Willen übereinstimmt und zugleich Willen und Begierde der wollenden Dinge auf sich lenken kann. Auch hier sind gut und seiend konvertibel, während das Böse, wie beim Wahren das Falsche, dem Nichtseienden entspricht.

Eine Zwischenstufe zwischen den primären und sekundären Modis nehmen die Vollkommenheit und die Schönheit ein (perfectio und pulchritudo).[2]) Die Vollkommenheit verbürgt dem Seienden seinen in sich vollkommenen Bestand. Sie wird als transszendentale unterschieden von der natürlichen und moralischen Vollkommenheit.[3]) Die transszendentale Vollkommenheit gewährleistet eben die volle essentia, über die hinaus nichts weiteres begehrt wird. — Die Schönheit erfreut die Sinne, den Intellekt und den Willen, und sie ist von der Bonitas als einem bloßen Wollen und Wünschen (desiderium) durch das hinzukommende Moment der Freude[4]) unterschieden. An diese primären Modi des Seienden schließen sich die abgeleiteten an (modi orti), die indessen die traditionelle Schar der disjunkten Affektionen darstellen und einer besonderen Betrachtung nicht bedürfen.

Im allgemeinen ist damit bei Keckermann durchaus der Aufbau der allgemeinen Tradition gemäß unternommen, und er ist vielleicht nicht ohne Anteil für die Gründung dieser Tradition in der protestantischen Scholastik gewesen.[5]) Das

---

[1]) Keckermann unterscheidet das Wahre
1. pro conformitate rei cum mente divina et cum natura mea,
2. nach der Uebereinstimmung in der logischen Folge des Gedachten,
3. nach der moralischen Seite als Wahrhaftigkeit (veracitas).

[2]) modi primi secundarii.

[3]) l. c. p. 2019. „Metaphysici dividunt Perfectionem in Transcendentalem, Naturalem, Moralem. Transcendentalem vocant eam, quae hoc loco in Metaphysica definimus . . .“

[4]) voluptas.

[5]) Zum Folgenden auch II, 649 ff.

Seiende selbst tritt entschieden aus der Zahl der Modi heraus, und wird mit dem Terminus res identifiziert. Tatsächlich ist ja auch für die res in dem System Keckermanns kein Platz, denn ens und res wurden traditionell als actus essendi und essentia unterschieden. Diese Differenz kam aber bereits bei den inneren Prinzipien des Seienden zur Erledigung. Das aliquid aber, das sonst neben res auch unter die einfachen Modi gerechnet wird, ist hier in dem unum mitinbegriffen, so daß die Zahl derselben sich hier auf drei reduziert. Unter ihnen beansprucht das Eine die Priorität, denn die Wahrheit und Gutheit werden als Eines bezeichnet, und das Bezeichnende ist logisch früher als das Bezeichnete. Das Eine bleibt ferner in absolut reiner Beziehung auf das Seiende, während das Wahre und Gute eine äußerliche Beziehung auf den Intellekt und den Willen voraussetzen. Eine andere alte Streitfrage ist, ob die Affektionen dem Seienden etwas Reales oder nur etwas Negatives, lediglich logisch Unterschiedenes hinzufügen.[1]) Nach Keckermann wird diese Schwierigkeit dadurch behoben, daß man anstelle der ungewissen affectio zu dem Terminus der Bestimmung (certitudo, determinatio) greift, welcher sogleich den affirmativen Charakter der Modi enthüllt. Man sieht, daß Keckermann der Scotistischen Richtung in allen entscheidenden Punkten sich anschließt. — Eigenartig und neu erscheint die Betonung des Vollkommenen und Schönen als eine Art Zwischenstufe zwischen den primären und sekundären Modis. — Der Terminus selbst wird von Keckermann in seinem Systema Logicae häufiger gebraucht als in der Metaphysik, wenn auch die fraglichen Begriffe nur gelegentlich gestreift werden.[2])

---

[1]) „an affectiones sint aliquid reale, quod ad essentiam entis addatur, an vero aliquid negativum, aut quod sola ratione ab Ente differat."

[2]) Systema Logicae, p. 38. „Ens, quod idcirco vocatur Transcendens, quia transcendat scalam praedicamentalem, quod idem statui debet de affectionibus, quae cum Ente reciprocantur, ut aliquid, unum, verum, bonum." Damit stimmen die eigenen Ausführungen in der Metaphysik nicht überein.

Keckermann war von außerordentlichem Einfluß auf die Entwickelung der reformierten Gedankenwelt. Seine Gesammelten Werke wurden nach seinem Tode von Johann Heinrich Alstedius herausgegeben. Alstedius (1588—1638) hat auch im Sinne Keckermanns den weiteren Ausbau seines Systems der Metaphysik übernommen. Schmidt widmet ihm ein Dritteil seiner ganzen Darstellung, aber er zeigt dadurch seine historische Unkenntnis dieser ganzen Epoche der deutschen Philosophie. Die Person Alsteds darf nicht herausgelöst werden aus dem zeitgeschichtlichen Rahmen, in den er hineingehört. Er ist nur ein einzelnes Glied innerhalb dieser ganzen Kette der μιξοφιλοσοφοθεολογία,[1]) die in mannigfachen Variierungen derselben Grundstruktur Deutschlands Universitäten beherrschte. Alstedius war anfangs Professor in Herborn und starb dann in Weißenburg in Siebenbürgen.[2]) Sein eigentümliches Verdienst liegt auf dem Gebiete der Encyklopädie, die er als erster unabhängig von den Aristotelischen Schriften auszubauen suchte. In dieser Richtung liegt auch sein philosophisches Lexikon,[3]) welches wir an einigen Stellen zur Ergänzung der Metaphysik[4]) verwenden können.[5])

---

p. 93. wird die multitudo transcendentalis erwähnt, und der quantitativen Vielheit entgegengesetzt. Sie wird auch analogisch von unkörperlichen Dingen gebraucht.

p. 95. wird z. B. die Dreiheit der Trinität als numerus transcendentalis bezeichnet.

p. 105 wird auf die transszendentalen Relationen hingewiesen, als welche Bonitas, Simplicitas, Perfectio, Veritas, Necessitas, Contingentia, Facilitas, Difficultas, Possibilitas, Impossibilitas etc. genannt werden.

[1]) Ein Wort, mit dem die Philosophen dieser Richtung die alte Scholastik kennzeichneten. Vgl. Troeltsch p. 103.

[2]) Reimmann Hist. Lit. III, 252.

[3]) Compendium Lexici Philosophici. Herborn 1626.

[4]) Metaphysica. Herborn 1613.

[5]) Vgl. im übrigen die ausführliche Behandlung bei F. Schmidt de origine termini Kantiani transcendens p. 12 ff., ferner auch Gaß, Gesch. d. protest. Dogmatik p. 202. 223 ff.

Alstedius teilt die Metaphysik in drei Teile, die die Transszendentien, die Praedikamente und das Nichtseiende betreffen. Der erste allgemeine und synkritische Teil hat also die Transcendentia zum Gegenstand. „Transcendens est quod in nullo est praedicamento, vagatur tamen per omnia praedicamenta“ [1]). Unter Zugrundelegung der Erklärung des Armandus de Bellovisu, der das transcendens gleichsam ein transiens omne ens nennt, werden drei Arten der Transszendenz auseinandergehalten. 1. Gott allein ist transszendent durch die nobilitas Entitatis, denn er ist nichts von demjenigen, was ist, er ist höher als alles, und er übertrifft alles. So schließt er jeden Namen von sich aus und übersteigt alles, was benannt werden kann.[2]) 2. Transszendent wird das genannt, was von jedem Seienden ausgesagt werden kann.[3]) Die Gemeinschaft der Prädikation (communitas praedicationis) ist das Kriterium dieser Art von Transszendenz. 3. Transszendentien in einem weiteren Sinne werden alle Bestimmungen genannt, die über alle Prädikamente hinausliegen [4]). An anderer Stelle [5]) unterscheidet Alsted nur zwei Bedeutungen der Transszendenz. Transszendent wird hier alles genannt, was die prädikamentale Reihe (series praedicamentalis) überschreitet (transcendit), sei es wegen seiner großen Allgemeinheit, wie das Seiende, seine Prinzipien und Modi [6]), sei es wegen der außerordentlichen Würdigkeit, wie Gott allein [7]). In der Durchführung dieser

---

[1]) Metaphysica p. 27.

[2]) „sic solus Deus est transcendens . . . ac transcendit universa quae nominari possunt.“

[3]) p. 28. „Transcendens dicitur non ab entitatis nobilitate, sed a praedicationis communitate, et sic illud quod potest praedicari de omni Ente, dicitur Transcendens.“

[4]) p. 29. „Transcendens communissimo significatu sive late, quod transcendit omnia praedicamenta.“

[5]) Compendium Lexici p. 1788.

[6]) Vgl. oben Keckermann.

[7]) Compendium Lexici ib. „Priori modo transcendentia graece dicuntur τὰ πᾶσιν ἑπόμενα. Nam vagantur per omnia praedicamenta, et supra illa sic conscendunt, ut omnibus in natura positis nomen suum communicent.“

Lehre von den Transszendentien ist Alstedius in der ganzen Anlage stark von Keckermann beeinflußt, während er andererseits seine Darstellung mit einem reichen Schatze historischen Wissens umsäumt. An Keckermann lehnt sich bereits die Definition des Seienden als der allgemeinsten Gattung an[1]). Da das Seiende das erste Erkannte ist, und nichts über sich hat, was von dem menschlichen Verstande begriffen werden könnte, so wird es mit Recht als transszendent bezeichnet. Aus dem Seienden erst ergeben sich die Entgegensetzungen von genus und species, aus ihm fließen die zuerst erkennbaren Principia complexa, es wird über alle Prädikamente hinausgehoben und von jedem Dinge ausgesagt. Als seine synonymen Attribute werden die alten Gefährten res und aliquid erklärt. Das Wort Attribut wird hier nämlich in einem eigentümlichen Doppelsinne verwandt, indem es „verbal“ wie „real“ verstanden werden kann, und das verbale Attribut mit dem Synonymon identisch ist[2]). Das aliquid selbst kann in dreierlei Sinn genommen werden; als Ausdruck der Besonderheit, wie es von Aristoteles und Zabarella gebraucht wird; als Bezeichnung für die Sache (res), d. h. für das, was nicht Nichts ist, und so wird es identisch mit dem Seienden gebraucht, und kontradiktorisch dem Nichts entgegengesetzt; letztlich als aliud quid, als welches es sich aber auf die disjunktiven Einteilungen des Seienden erstreckt. „Res“ ist ein Synonymon des Seienden, insofern es die essentia rata selbst bezeichnet. Damit wird auch die Auffassung des Averroes abgelehnt[3]), nach der Res gegenüber dem Ens der weitere Begriff sei, indem es auch die bloßen Gedankendinge einschließe. Die Gedankenbilder aber sind doch nicht res schlechthin, sondern res fictitiae, und so könnten sie mit demselben Rechte auch entia fictitiae heißen. — So ergibt sich als erstes Theorem,

---

[1]) „Ens est genus generalissimum.“ Metaphysica p. 29.

[2]) Metaphysica p. 35. „Verbale entis attributum est eius synonymum, quod est tum Aliquid, tum Res.“

[3]) Metaphysica p. 38.

daß ens (= quod essentiam habet), aliquid (= quidditas), und res (= essentia seu quidditas) Synonyma sind. Darin liegt bereits das zweite Theorem eingeschlossen, daß nämlich diese Begriffe nicht passiones des Seienden sind. Gegen eine solche Auffassung der Araber hatten sich schon die Neuscholastiker wie Fonseca und Suarez gewehrt, so gut wie Jakob Martini und andere Lutheraner. Eine affectio entis kann doch nur in verschiedenem Sinne vom Seienden ausgesagt werden (diversa ratione ab ente); sie könnte nur adjektivisch mit dem Seienden verbunden werden, und nicht in quidditativer Prädikation stehen.[1])

Die realen Attribute[2]) gliedern sich nun wie bei Keckermann in Prinzipien und Modi. Das Prinzip des Seienden ist ein innerer Wert, wodurch es vor dem Nichts gesichert wird. Das erste Moment aber, welches das Sein des Seienden garantiert (quo ens esse intelligitur), ist die essentia, die Wesenheit. Welcherlei Art die Wesenheit, derlei Art ist das Seiende. Die Wesenheit unterliegt keiner Gradbestimmtheit des Mehr oder Weniger, sie ist die reine Form des Seienden, der actus entis, wenn sie in Bezug auf sich selbst betrachtet wird; bezüglich der Existenz aber verbürgt sie die Möglichkeit des Seienden. Die Existenz selbst sichert als zweites Moment die räumliche und zeitliche Bestimmtheit des Seienden. Seltsam ist es, von dieser existentia in puncto die Dauer in einem besonderen Kapitel abgetrennt zu sehen, als die existentia in fluxu. Unter den Modis des Seienden sind die ersten Einheit, Wahrheit und Gutheit, und sie werden als solche von den abgeleiteten Modis ganz wie bei Keckermann unterschieden.[3]) Das Eine bestimmt das Seiende als ein

[1]) Metaph. p. 37. vgl. Ens unum, verum, bonum; aber Ens est res.

[2]) ib. p. 41. „Attributa realia sunt, quae entis naturam magis declarant, quam nominalia."

[3]) Metaphys. p. 59. „Modus entis est primus vel ortus." Eine andere eigentümliche Einteilung der Modi ib.

a) puri = qui ex ratione sua formali non sunt in aliquo genere aut specie entis.

α) absoluti = modi essendi

modus absolutus, als welcher es jedem Seienden ex se zukommt, nicht aber vermittelst irgend eines Aeußeren, oder in Beziehung auf ein Anderes. Uns sind ja alle diese Formulierungen nicht neu. Die überallher genommenen Bruchstücke werden nur hier und da wieder mit neuem Kitt zusammengeleimt, und das äußere Ansehen wird so wohl um ein Geringes verändert, wo doch die innere Struktur des Denkens ganz dieselbe bleibt. In dem Einen sind die beiden Momente des indivisum in se und des divisum a quolibet alio verbunden.[1]) Das Eine steht logisch dem Seienden am nächsten und behauptet unter den Affektionen desselben den ersten Rang.[2]) Dabei muß man stets bedenken, daß gerade das Eine kein eindeutiger und zweifelsfreier Begriff ist. Das unum transcendentale stellt auch Alsted dem unum numerale, individuale, formale und universale gegenüber, und er zeichnet es in der bekannten Weise dadurch aus, daß es mit dem Seienden konvertiert werden und somit von einem jeden Seienden prädiziert werden kann. Es ist daher

---

„quibus res hoc vel illo modo se habent in sese consideratae.“ Z. B. actu und potentia.

β) respectivi = modi se habendi
„quibus res hoc vel illo modo se habent ad aliud consideratae.“ Z. B. diversum, contrarium, dependens.

b) entitativi = formaliter ipsa entia, quorum sunt modi
α) transcendentales = personae divinae
β) praedicamentales = quibus res contrahitur ad certum genus.

[1]) ib. p. 64. . . . „unitas transcendentalis est quaecumque ratio entis realis per se, quatenus indivisa est adaequate et secundum se.“ „quod ens, quodcumque in sua natura unum dici meruit, respectu aliorum sit diversum.“

[2]) Metaphys. p. 64 f. Gründe:
1. Abhängigkeit aller übrigen affectiones vom unum.
2. unum = primum positivum, quod concipimus immediate post ens. (Javellus.)
3. unum absolut; verum bonum respektiv (s. o.)
4. simpliciora sunt priora. . . Addit enim tantum enti negationem divisibilitatis, nihil positivum, nullam rationem ad aliud.

nicht auf eine Kategorie beschränkt, sondern erstreckt sich durch alle Gattungen hindurch, insofern in jeder ein Ungeteiltes ist.[1]) Es folgen eine Anzahl von Theoremen über das Eine, die den Inhalt des Dargestellten zusammenfassen[2]), und dann zwei Kapitel über die Wahrheit und Gutheit. Sie werden unter die bezüglichen Modi des Seienden gerechnet. Die Wahrheit vertritt die Harmonie (aequatio, conformitas, congruentia) des Seienden mit dem Intellekt, und hat unter den passiones entis die logisch zweite Stelle inne. „Sicut enim intellectus prior est potentia quam voluntas, ita etiam verum, quod respectus dicit ad illum, prius ratione est quam bonum, quod ad voluntatem pertinet"[3]). Innerhalb der ersten Einteilung des Wahren in die veritas complexa und incomplexa vertritt die veritas transcendentalis die unverknüpfte, ursprüngliche Wahrheit. Auch das Gute wird in verschiedener Bedeutung gebraucht. Neben dem natürlichen und moralischen besteht das transszendentale Gute (bonum transcendentale, naturale, morale) in der Kongruenz mit dem Willen von Schöpfer und Geschöpf, „contrarium non habet, nec realiter ab ente distinctum est, undeque de ente demonstrari nequit, quia nihil prius habet, sed est affectus, pure in notione constitutus, propterea, quod sine ullo medio consequatur ens"[4]). Alsteds intime Abhängigkeit von

---

[1]) Metaph. p. 65 f. „Unum transcendentale est, quod cum ente convertitur, ut de quocumque ens praedicari possit, unum quoque praedicetur, qua ratione in nullo est praedicamento, sed in omnibus ut quod in quovis entium genere sit aliquid indivisum."

[2]) 1. „Tres hi modi, unum verum bonum, cum ente convertuntur, et inter sese." . . . „Omne enim quod est, eo ipso quo est, sive quia est, unum est, verum est, bonum est."

„Omne inquam ens est unum, verum, bonum,
Et omne inquam unum est ens, verum, bonum,
Et omne inquam bonum est ens, unum, verum."

„Interim tamen ens semper prius est. Ens enim est bonum, quia ens, non autem ens, quia bonum."

6. „Ens et unum transcendens sunt idem realiter, sed distinguuntur formaliter." Metaphys. p. 74 f.

[3]) ib. p. 86 f.

[4]) Metaph. p. 92. 97 f.

Keckermann zeigt sich nun vor allem darin, daß er die Zwischenstufe weiter ausbaut, die Keckermann zwischen den ersten und abgeleiteten Modis eingeschoben hatte. Der einzige Unterschied in ihrer Stellung besteht darin, daß Keckermann diese Stufe als ein Anhängsel an die einfachen Affektionen behandelt, während Alsted innerhalb der abgeleiteten Modi (modi orti) die modi uniti und divisi unterscheidet. Die ersteren werden noch citra disjunctionem mit dem Seienden konvertiert, und Alsted gesellt dem Vollkommenen und Schönen noch Ordnung und Zahl bei [1]). Die Ordnung (Ordo) ist gleichsam die Seele alles Seienden, indem sie alle Regellosigkeit von ihm ablehnt, und wie es keine multitudo transcendentalis geben kann, so auch keine inordinatio transcendentalis [2]). Die Zahl erweist alles Seiende als ein Zählbares. Sie muß aber als transszendentale gründlich von der praedikamentalen Zahl unterschieden werden, die niemals auf Gott bezogen werden könnte. „Dum enim dicitur deus omnia fecisse numero, non dumtaxat quantitativus ille intelligendus est, sed et transcendentalis: quia etiam Angeli et animal numerantur. Quantitas autem praedicamenti non cadit in spiritum creatum, vel separatum, vel conjunctum" [3]). Die Einheit wird gleichzeitig Zahl und das Prinzip der Zahl genannt, und es ist klar, daß nur die transszendentale Zahl mit dem Prinzip der quantitativen Zahl identisch sein könnte. „So ist der numerus transcendentalis weder Substanz noch Accidens, sondern ein Modus des Seienden, gemäß welchem ein jedes gezählt werden kann" [4]). Wie die Gutheit, so ist auch die ihr eng verschwisterte Voll-

[1]) ib. p. 108.

[2]) ib. p. 108. „Ordo est modus entis, quo ens inconfusum esse intelligitur . . ."

[3]) ib. p. 111 f.

[4]) p. 111. „Numerus est modus entis, quo ens numerabile esse intelligitur."

p. 112. „Numerus transcendentalis neque est substantia, neque accidens: sed modus entis, secundum quem unumquodque numerari potest."

kommenheit von dreifacher Art. Zum Unterschied von der natürlichen und moralischen Vollkommenheit gehört die Perfectio transcendentalis in den Zusammenhang der Metaphysik hinein. Das Seiende wird vermittelst ihrer als frei von allem Mangel bestimmt, so daß sie in dieser Richtung der Maßbegriff für allen Seinsgehalt ist; die transszendentale Vollkommenheit ist derjenige Modus, vermöge dessen ein jedes innerhalb seiner Gattung absolut ist, so daß ihm die volle, sich selbst genügende Wesenheit zukommt. Gegen die Academici, die das Schöne vom Guten nicht unterschieden, will Alsted endlich auch die Schönheit als einen Modus des Seienden auszeichnen, per quem ens delectare intelligitur[1]). — An diese Begriffe schließen sich die modi orti divisi an, die in der traditionellen Terminologie als die disjunkten Affektionen des Seienden figurieren. In ihnen vollziehen sich von rechts wegen die ersten Besonderungen des Seienden, die dasselbe in dieser oder jener Hinsicht bestimmen. Alle bisher aufgestellten Prinzipien und Modi werden jetzt in der einen oder andern Richtung der einander ausschließenden Begriffspaare determiniert. „Essentia, duratio, unitas, veritas, bonitas, numerus, ordo, pulchritudo et perfectio dicuntur de ente vel actu vel potentia, item vel simpliciter vel composite[2]“). Es ist beachtenswert, daß Alsted auch eine Systematisierung dieser sonst meist unterschiedslos aneinandergereihten Begriffe[3]) versucht, indem er sie aus den Prinzipien und den drei einfachen Affektionen des Seienden ableitet.[4]). Ihren Abschluß findet dann die

---

[1]) ib. p. 115.

[2]) ib. p. 117.

[3]) Vgl. auch Jakob Martini s. unten.

[4]) p. 117 ff.

„Ex entis principiis oritur

1. Actus et potentia
2. Simplicitas et compositio
3. Per se et per accidens
4. Universalitas et singularitas.

p. 148 ff. . . Ex unitate oritur haec tetras:

Metaphysik mit dem zweiten und dritten Buche, die die Praedikamente[1]) und das Non-Ens[2]) behandeln. — Ueber den Gebrauch des Terminus transszendental ist hier anzumerken, daß substantivisch die Form transcendentia noch allein vorherrschend ist, während im adjektivischen Gebrauch transcendentalis bereits häufiger ist als transcendens. Im weiteren Sinne wird der Terminus über den ganzen Kreis der metaphysischen Grundbegriffe ausgedehnt, wenn auch seine uranfängliche Zugehörigkeit zum unum verum bonum sich in der Häufigkeit des betreffenden Gebrauches kenntlich erhält.

An Alstedius schließen wir endlich noch eine kurze Darstellung des Johannes Combachius (1585—1651) an, der neben Goclenius in Marburg als Professor der Logik tätig war, und die längste Zeit seines Lebens an dieser Universität verbrachte.[3]) Seine Metaphysik [4]) ist ganz im Stil des Keckermann und Alsted gehalten. Die Metaphysik ist die Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes, und das ihm an sich Einwohnende behandelt. Das ens ist als

---

1. Totum et pars
2. Prioritas, Connexio et Posterioritas.
3. Infinitas et finitio
4. Absolutio et respectus. . . .

p. 166 ff. iam de iis dicendum, qui sequantur ens mediante veritate.

Suntque 1. Realitas et intentionalitas.
2. Abstractio et concretio.
3. Mensura et mensuratum.
4. Subjectum et adjunctum.
5. Signum et signatum. . . . .

p. 188 ff. Supersunt nobis modi orti, qui consequuntur ens ratione bonitatis. Et sunt hi:

1. Principium et principiatum.
2. Causa et causatum.
3. Necessitas et contingentia
4. Identitas et diversitas.

[1]) p. 248 ff.

[2]) p. 269 ff. „Non-ens est quod non habet essentiam.“

[3]) Vgl. Strieder, Hessische Gelehrten Gesch. 1782. II, 244 ff.

[4]) Metaphysicorum Liber Singularis Marpurgi 1613.

ihr subiectum [1]) zugleich das erste der Transcendentia, „quae ad certum genus limitari non possunt, sed ita excedunt cuiusque generis latitudinem, ut et in omnibus sint et per omnia vagentur.“ [2]) Das Seiende ist somit auf keine von allen Kategorien beschränkt. Es ist insofern doppeldeutig, als es sowohl auf die Dinge wie lediglich auf den Inhalt des Urteils bezogen werden kann. Im ersten Fall kann es als essentia nur die Setzung in einem Dinge vertreten, während es im zweiten Fall als entitas jedes Seiende überhaupt bedeutet, sofern von ihm ein bejahendes Urteil ausgesagt werden kann.[3]) Ein zweiter Teil umfaßt dann die Prinzipien der Metaphysik. Sie sind evidente Grundsätze, aus denen die Seinsbestimmungen (passiones entis) erwiesen werden. Die principia incomplexa leiten den Ursprung des Logischspäteren vom Logischfrüheren ab, sei es nun, daß das ens oder die Reihe seiner passiones das Oberglied bilden. Die principia complexa hingegen betreffen nicht das Sein (essentia), sondern nur die Erkenntnisweise (cognitio), als deren erstes und höchstes Prinzip das „impossibile est idem esse et non esse“ gilt.[4]) Der dritte Teil behandelt die allgemeinsten Seinsbestimmungen (passiones, affectiones Entis). „Affectiones Entis sunt attributa Entis cum Ente convertibilia in eo contenta unitive quasi inferiora ideoque eadem cum Ente et non nisi formaliter ab eo distincta.“ [5]) Sie dürfen vom Seienden nicht „in quid“ prädiziert werden, sondern sind unmittelbar mit ihm verknüpft. Zu den einfachen Affektionen rechnet auch Combach nur das unum, verum, bonum, während er res und aliquid ablehnt. Res gilt ihm schlechthin als ein Synonymon des ens, während das aliquid als Sicherung gegen das Nichts gleichfalls vom Seienden nicht verschieden ist. Andererseits kann das aliquid auch das

---

[1]) Man bedenke den gegensätzlichen Sprachgebrauch von obiectum und subiectum in Mittelalter und neuester Zeit.

[2]) Metaph. p. 13.

[3]) ib. p. 21.

[4]) ib. p. 31 f.

[5]) ib. p. 39.

aliud quid bedeuten, und dann ist es als diversum unter die disjunktiven Affektionen zu rechnen, oder es bezeichnet schließlich irgend ein Seiendes und gehört dann überhaupt nicht unter die Reihe der Transcendentia.[1]) Die Transcendentia disjuncta werden schon im vierten Teil bei den divisiones Entis behandelt. Sie sind nicht einzeln mit dem Seienden unverbrüchlich verbunden, sondern je einander ausschließend, wie das Seiende entweder ein actu oder potentia Seiendes ist. Innerhalb ihrer wird von Combachius eine strengere und laxere Art der Transcendentia unterschieden. Beachtenswert ist die Verbindung, die Combachius zwischen den Transszendentien und der Relatio transcendentalis herstellt, zwei Gruppen von Problemen, die sonst wenigstens im Rahmen der Metaphysik nicht mit einander verknüpft werden. Combachius betont, daß die Transcendentia doch nicht von jeder Beziehung frei sind.[2]) Sie sind einmal untereinander der logischen Beurteilung des prius und posterius unterworfen, gemäß welcher das Wahre dem Guten und die einfachen den zusammengesetzten Transszendentien vorangehen. Sie stehen aber auch in Beziehung zu den besonderen Dingen, gerade insofern sie auf keine der Gattungen beschränkt werden dürfen. Man darf daher sagen, daß die Transcendentia von jeder, nur eben nicht von der transszendentalen Bezüglichkeit frei sind. So muß die relatio Transcendentalis von jeder andern relatio Praedicamentalis abgesondert werden. Die kategoriale Beziehung besagt eine Verknüpfung zweier Glieder, deren Sein eben in diesem Bezogensein besteht.[3]) Eine solche Verknüpfung ist die zwischen actus und potentia nicht, die durch eine transszendentale Relation miteinander verbunden sind, obgleich sie nicht actu zu gleicher Zeit existieren. „Relatio trans-

---

[1]) ib. p. 41.

[2]) p. 276.

[3]) ib. p. 145. „Praedicamentalis relatio dicit respectum realem duorum extremorum, ita ut eorum esse non sit positum ad aliud esse, . . . .“

cendentalis non dicit necessario certam aliquam ac determinatam habitudinem ad terminum realem seu realiter existentem, sed sufficit esse obiectivum ut possit aliquid habere rationem termini transcendentalis habitudinis.“ [1])

In dem Aufbau des metaphysischen Systems der drei zuletzt behandelten Männer findet sich ein so starker innerer Zusammenhang, daß wir ihn kaum dem Zufall zuschreiben können. Wir wenden uns jetzt von den Reformierten den Lutheranern zu; denn Keckermann, Alstedius und Combachius gehörten sämtlich dem reformierten Bekenntnis an.

Auf lutherischer Seite begegnet uns als eines der ersten Werke über Metaphysik eine Schrift des Jacob Martini, der auch in seinem Amte dem um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts zahlreichen Geschlecht der philosophierenden Theologen angehörte. Seine Hauptschrift, die „Exercitationes Metaphysicae“ [2]) sind wohl das umfangreichste in dieser Art verfaßte Buch. Besonders klar tritt bei ihm die Systematik der gesamten Wissenschaften hervor. Die Philosophie befaßt in ihrer Gegenstellung gegen die Theologie noch die Gesamtheit der Wissenschaften in sich, sofern sie nicht bloß technische Hilfsdisziplinen sind, wie Logik, Grammatik und Rhetorik. Sie wird in theoretische und praktische Philosophie eingeteilt, wobei die erstere die Metaphysik, Physik und Mathematik unter sich begreift. Mit ungeheuerlicher Umständlichkeit wird zunächst in seitenlangen Diskussionen das Faktum der Metaphysik ad acta genommen, die dann als sapientia bestimmt wird, und deren Objekt das ens qua ens ist. Als solches fallen ebenso Gott, die Engel und alle Intelligenzen überhaupt in den Problembereich der Metaphysik, wie alle ersten, grundlegenden Prinzipien und Affektionen des Seienden. Zu den letzteren gehören Bestimmungen wie unum, multum, actus, potentia

---

[1]) ib. p. 145.

[2]) Jacob Martini (1570—1649), Exercitationum Metaphysicarum libri duo. o. O. u. J. [1608] 1122 S.

Vgl. Gaß, Gesch. d. protest. Dogmatik I, 189 ff. Berlin 1854.

etc.[1]) Im Gegensatz zu allen andern Wissenschaften wird in der Metaphysik das ens als subiectum „univoce" von all seinen Affektionen prädiziert: „Unum est ens, verum est ens, bonum est ens." Während sonst ferner die Affektionen vom Subjekt realiter unterschieden sind, werden jene fünf Transcendentia[2]) unum res aliquid verum bonum vom ens lediglich ratione unterschieden, und das heißt, daß sie dieselbe Washeit nur wieder und wieder in andrer logischer Tendenz repräsentieren. In den übrigen Wissenschaften werden die Affektionen als die Accidentien vom Subjekt als Substanz nur concretive, niemals abstractive ausgesagt, weil nämlich Substanz und Accidens realiter von einander unterschieden sind: „Verum Ens praedicatur de Transcendentalibus suis affectionibus iu concreto et in abstracto."[3]) So darf man die Formulierung unbedenklich zulassen: unum est ens et entitas usw. Diese konvertibeln „affectiones Entis universales, unitae et simplices" werden als Transcendentia ausgezeichnet, „quod omnia genera transcendant, et de omnibus generibus dicantur."[4]) Zunächst kommt es darauf an, das Seiende, dessen Stellung hier wieder schwankend ist, und das nicht selten auch zu den Transszendentien gerechnet wird, als das subiectum notissimum der Metaphysik zu erweisen und die etwaigen Konkurrenten abzuwehren. Da tritt zunächst das aliquid in die Schranken, aber entweder ist es als bloße Verneinung des nihil mit dem Ens identisch, oder es wird als aliud quid zu einer Folge des Einen. An zweiter Stelle treten dann die Platoniker auf den Plan, die bisweilen nicht nur das Eine, sondern wie Jamblichus und Plotin sogar das Wahre und Gute dem Seienden voranstellen. Sie verfolgen dabei theologische Rücksichten, indem sie nicht dem einen, wahren, und guten Gott das in die Schranken des Endlichen sich erstreckende

[1]) ib. p. 46.
[2]) ib. p. 47 „quinque illa transcendentia (ut vulgo numerantur.)"
[3]) ib. p. 48.
[4]) ib. p. 55.

Sein zuschreiben mögen. Aber, so entgegnet Martini, glauben sie etwa, daß die Einheit Gottes dem erbärmlichen Abbilde gleicht, das wir auf Erden von der Einheit besitzen? So muß auch der Begriff des Seienden über die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen hinausgehoben werden, und wie er Gott und allen Geschöpfen gemeinsam zukommt, ist ihm seine logische Priorität wiederhergestellt. Die Behandlung der alten Transcendentia folgt erst auf die Untersuchung der Gegensatzpaare actu, potentia; causa, causatum; necessitas, contingentia.[1]). Auch Jacob Martini will die herkömmliche Zahl derselben nicht aufrechterhalten wissen, und wie so viele andere res und aliquid beseitigen.[2]) Ens soll nach einigen mehr den actus essendi, res die essentia bezeichnen. Aehnlich zeigt das unum die indivisio entis, das aliquid die divisio ab aliis an. Das verum und bonum werden natürlich als die Beziehung des Seienden auf Intellekt und Willen verstanden. Mit einem gewissen Recht weist Martini darauf hin, daß die Stellung des Thomas zu res und aliquid bereits zwiespältig gewesen sei, daß er an den Hauptbelegstellen wohl sechs Transszendentien aufzähle, im Einzelnen aber immer nur von dreien handele.[3]) Res muß mit dem Seienden verbunden werden, und wenn es nach dem Urteil des Avicenna die essentia oder quidditas des Seienden vertreten soll, so berechtigt selbst das nicht zur selbständigen Auszeichnung von Res als Transcendens; denn es ist dann nur das praedicatum maxime quidditativum entis. Im gemeinen Sprachgebrauch werden ens und res synonym gebraucht; aber wozu bedürfte es dann einer besonderen Betonung von Res neben Ens? Und während die übrigen Affektionen mit dem Seienden „adjektivisch" verbunden

---

[1]) ib. p. 242 ff.

[2]) Wer sind eigentlich die „vulgo," die sie noch aufrecht erhalten?

[3]) Martini gesteht zu, diese Kenntnis aus Suarez gewonnen zu haben. Hier wird also auch das ens ausgeschlossen. Vergl. Suarez Disp. III. S. 2. c. 4.

werden können, und ein Ens verum, bonum und unum begründen, kann res nur prädikativ von dem Seienden gebraucht werden. Wenn man schließlich als letzten Grund gegen die Ausschließung von Res aus der Zahl der Transszendentien die Möglichkeit seiner Konvertibilität mit dem Seienden vorbringt, so kann Jacob Martini dies Argument nur für den Fall der Synonymität zugeben, womit es seine Beweiskraft verlieren würde. Ebenso wird die Transszendenz des aliquid zurückgewiesen, da es als Ausschließung des nihil mit dem ens identisch ist, und als aliud quid bereits durch das Eine vertreten wird; denn „unum est in se indivisum, et divisum a quolibet alio.“ [1]) Unter den drei übrigbleibenden Affektionen erhält das unum natürlich auch hier vor dem verum und bonum den ersten Rang.[2]) Das Eine ist eine absolute Bestimmung des Seienden, da es jedem Seienden an sich zukommt, während das Wahre und Gute ihm nur bezüglich auf ein anderes (respective), nämlich auf Intellekt und Willen zukommen. Das Wahre aber hat logische Priorität vor dem Guten, weil der Intellekt dem Willen gegenüber früher ist, die Bonitas kann ihre Begründung nur in der Veritas finden. Wenn nämlich die Gesundheit gut sein soll, so muß sie wahrhaftige Gesundheit sein, die ficta sanitas kann nicht als gut angesprochen werden. — Daraufhin werden dann in umständlichen Erörterungen die unitas, veritas und bonitas transcendentalis besprochen.[3]) Eine besondere Eigentümlichkeit Jacob Martinis ist es, daß aus dem unum transcendentale alle jene sonst unter die disjunkten Transcendentia gerechneten Begriffspaare abgeleitet werden. Angeblich nach dem Vorgang des Thomas[4]) sollen das bonum und perfectum nicht nur nicht materialiter, sondern

---

[1]) ib. p. 247.

[2]) ib. p. 247 ff.

[3]) verum und bonum erst p. 475 ff.

[4]) Thomas Summa I. qu. 5. art. 1. 3. 5.

auch nicht einmal formaliter unterschieden werden.[1])

Die berühmteste Metaphysik des älteren Luthertums verfaßte der gefeierte Philosophieprofessor Christoph Scheibler (1589—1653) in Gießen, der bereits mit 27 Jahren Rektor der Universität war.[2]) In demselben Jahre 1616 erschien auch zuerst seine Metaphysica[3]), die zum Problem der Transcendentia in umfänglicher Weise sich äußert. Er beschloß sein Leben mit einer ausgesprochen theologischen Laufbahn als Superintendent und Gymnasiarch in Dortmund. Die Metaphysik wird in die pars universalis und specialis eingeteilt. Jene behandelt die Lehre vom Seienden, seinen Prinzipien und Affektionen, diese die Lehre von der Substanz und den Accidentien, d. i. von den Prädikamenten. Damit ist in den Grundzügen ganz dieselbe Einteilung wie bei den Reformierten gegeben. — Ein umfangreiches Vorwort sucht die Harmonie von Philosophie und Theologie herzustellen, und die Berechtigung zu erweisen, daß man aus philosophischen Prämissen heraus auch in theologischen Fragen urteilen dürfe. Doch wird der Primat der Theologie darum nicht in Frage gestellt. Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem. Scheibler nimmt somit die in der reformierten Metaphysik üblich gewordene, selbstverständlich dem Aristoteles entstammende Formulierung auf, unter Ablehnung der Einbeziehung Gottes in die Definition, wie sie Jakob Martini propagierte; wenn auch in dem besonderen Teile dieses ungeheuer umfangreichen Handbuches Gott und die Engel nicht übergangen werden. Die Prinzipien des Seienden sind zweigliedrig. Seiend ist, was am Wesen teil hat, und das Wesen des Seienden ist also das, was das

[1]) p. 494. „Bonitas est perfectio Enti conveniens ... Perfectio transcendentalis est vera positio cuiuslibet Entis cum negatione defectus eiusdem in suo genere.“

[2]) Ueber Scheibler vergl. Strieder Hess. Gel. Gesch. 1799. XII. 299 ff. Döring in A. D. B. vor allem Gass, Gesch. d. prot. Dogm. I. 193 ff. auch Reimmann IV. 22 ff.

[3]) Christophi Scheibleri Metaphysica, zuerst Marburg 1617; mir vorliegend Genevae 1636 (Editio nova).

Seiende zum Seienden macht.[1]) Darauf werden dann in einem dritten Kapitel die transszendentalen Affektionen des Seienden im Allgemeinen untersucht. Auch Scheibler will den Terminus Transcendens in zweifachem Sinne brauchen, und zwar einmal „a nobilitate vel eminentia et sublimitate Entitatis.“ [2]) In dieser Richtung wird das Wort natürlich von Gott gebraucht, aber es ist interessant zu erfahren, daß Scheibler aus Johannes Damascenus entnimmt, daß auch die Trinität allem transszendent sei.[3]) Das zweite Transcendens gilt in Bezug auf die Kategorien, „quod scilicet ea transcendit communitate Entitatis et praedicationis, sic, ut praedicetur de singulis praedicamentis, et sic Ens est transcendens .... Sic igitur transcendentia:

1. transcendunt praedicamenta.

2. habent tam commune significatum, ut secundum illud de singulis praedicamentis praedicari possint.“ [4]) Nach Suarez unterscheidet man solcher Transcendentia im zweiten Sinne sechs, und Scheibler will jedenfalls die Zahl derselben mit res und aliquid aufrechterhalten wissen. Er wendet sich

---

[1]) Metaph. p. 34.

„1. Ens est quod habet essentiam.

2. Essentia igitur est id, quo Ens est Ens.“

[2]) Metaph. I. Cap. III, 2.

[3]) ib.

[4]) ib. Vergl. zu dieser zweiten Bedeutung auch I. Cap. XI, 36: „Imo haec, eo ipso, quia sunt synonyma sive aequipollentia Enti, sunt Transcendentia, hoc est, naturam habent, quae contineatur in omnibus praedicamentis, communitate praedicationis supergrediatur singula . . .“

I. Cap. XV, 8. „Transcendens vocatur quod est praedicatum commune substantiae et accidentis, indeque nec est substantia nec accidens, et porro habet realem identitatem ad ista, cum contrahitur ad particularia.“

Besonders lib. II. Cap. I, 13. „Transcendentia dicuntur a Transcendendo.“

„Quid igitur Transcendunt praedicamenta, communitate essendi . . Ergo omnia Transcendentia ex se sunt aliquid latius, quam praedicamenta. Ergo ipsa dicuntur de praedicamentis, praedicamenta autem non poterunt dici de istis. Repugnat enim ut praedicatum sit angustius subiecto.“

gegen den Spanier Johann Baptista Monlorius, der res und aliquid deswegen aus der Reihe der Transcendentia streichen wollte, weil er in ihnen keine Seinsaffektionen anerkennen konnte. So gut wie das Seiende selbst ein Transcendens ist, so gut müssen auch res und aliquid als solche anerkannt werden. „Satisque adeo est ad naturam transcendentalem, transcendere categorias et singulis accommodari posse." [1]) Wir sehen, daß Scheibler seit langem als erster wieder ernstlich auf die begriffliche Struktur der Transcendentia achtet, während man bei allen jenen reformierten Metaphysikern keine rechte Klarheit darüber gewinnt, ob das Seiende mit seinen Synonyma zu den Transszendentien gehören solle oder nicht. Scheibler gewinnt hier ohne Mühe die selbstverständliche Entscheidung, indem er auf die Definition des Wortes Transcendens verweist. Ja diese Definition lehrt ihn, über jene Sechszahl sogar noch hinauszugehen. „Est autem observandum, cum Doctores sex numerant transcendentia, tunc recensere eos solum transcendentia simplicia." Mit demselben Rechte müssen auch die zusammengesetzten (coniunctae) Affektionen eine transszendentale Natur haben.[2]) Dabei ist es allgemein zu beachten, daß es nicht angängig ist, die Transcendentia in letzte Species einzuteilen, sondern in niedere Gattungen, deren einzelne mehrere Glieder unter sich befassen können.[3])

Wir können bei der Aufzählung der affectiones Entis nicht ausführlich verweilen. Nur soviel sei hier bemerkt, daß res und aliquid bei Scheibler als Synonyma für das Seiende gelten. Ob man die „Sache" nur auf die Entia realia oder auch auf die Entia rationis beziehe, auf jeden Fall unterliegt das Seiende der gleichen Aequivocatio.[4]) Das aliquid als aliud quid würde allerdings als die Korrelation zum unum in die Reihe der Affektionen gehören, aber der

---

[1]) I. Cap. III. 4.
[2]) Lib. I. Cap. III. 6 f.
[3]) ib. 5.
[4]) Lib. I. Cap. II. 4.

gemeine Sprachgebrauch, dem auch Suarez folge, entscheide sich mehr für aliqua quidditas, und als solche könne das aliquid dem Seienden als gleichwertig gelten. Während mit Suarez auch die Reformierten sich bezüglich der Realität der Affektionen an Thomas anschlossen, entscheidet Scheibler sich scheinbar für die andere Ansicht, die in dem Einen Wahren, Guten usw. reale und positive Seinsbestimmungen behauptet. Andernfalls würde sie in der Metaphysik keinen Platz haben, die sich um die passiones a ratione confictae garnicht kümmert, und lediglich die Dinge als einige, wahre, gute zu erweisen hat. Aber er kommt der anderen Ansicht doch wieder sehr nahe, wenn er die Realität und Positivität dieser Affektionen in ihrem Seinsgehalt, und nicht in dem „superadditum" sieht.[1]) So wird unter den Bedingungen für die Seinsbestimmungen zu unserm Erstaunen auch die Bestimmung angeführt,[2]) daß sie dem Seienden nichts Reales und Positives hinzufügen dürfen. Wir können im Einzelnen hier auf die umfänglichen Aufstellungen Scheiblers nicht eingehen und wollen uns darauf beschränken, sein Einteilungsprinzip für die Seinsbestimmungen anzuführen.[3]) Da ist es zunächst bemerkenswert, daß er neben dem Einen, Wahren und Guten auch das Vollkommene gleichberechtigt in die Reihe der einfachen Affektionen aufnimmt. Ihnen treten dann die zusammengesetzten gegenüber, die nach Alsteds Vorgang zum Teil aus den einfachen abgeleitet werden[4]), zum Teil aber auch andere proprietates coniunctae Entis darstellen.[5]) Die Gruppe der „affectiones cum coniunctione" kann auch noch in anderer Rücksicht unterschieden werden, ob nämlich die disjunkten Glieder je dem Einen und dem

[1]) ib. Cap. III. 16.

[2]) ib. Cap. III. 19.

[3]) ib. III. 21 ff.

[4]) „quae porro in iis continentur" wie simplicitas, compositio; universalitas, singularitas; identitas, diversitas; die alle aus dem Einen abgeleitet werden.

[5]) Hierher gehören necessitas, contingentia; actus, potestas; esse principium, principiatum; esse causa, causatum und andere.

Andern Seienden getrennt, oder ob sie einem und demselben Seienden nur in verschiedenem Betracht zukommen.

Wir brauchen nicht noch weiter in die Breite zu gehen, um bei den Kleinsten unter diesen kleinen Geistern zu landen. Das dargebotene Material reicht völlig aus, um uns ein Bild zu geben von der grenzenlosen Armseligkeit dieser Epoche der deutschen Philosophie. Hier hat sich in der Tat mitten auf protestantischem Boden eine Scholastik angebaut, wie sie ärger und schlimmer in den ödesten und trostlosesten Zeiten des Mittelalters nicht existiert hat; denn dort konnte doch wenigstens Aristoteles noch einiges Licht über die Disputationen der Kommentatoren verbreiten, während wir hier ganz dem eigenen Wortschwall dieser Systemschreiber preisgegeben sind. Richtiger müßte man sagen, daß wir hier immer demselben Grundstock des metaphysischen Lehrsystems begegnen, das nur mit immer neuem historischem und disputatorischem Putz alljährlich mehrere Mal aufgefrischt und in Druck gegeben wird.

Wenn wir indessen die terminologiegeschichtliche Bedeutung dieser Philosophie beleuchten wollen, so erkennen wir, wie hier der breite Graben fließt, der die terminologischen Traditionen der alten Scholastik der neuen Zeit vermittelt. Der terminus transcendens oder transcendentalis gewinnt hier eine schlechthin grundlegende Bedeutung für das System der Metaphysik, er ist, ausgesprochen oder nicht, das zentrale Glied, welches alle Begriffe der Metaphysik vereinigt, sofern sie von den Prädikamenten unterschieden sind. Denn indem die Logik zur bloßen Instrumentalphilosophie wird, scheinen die Kategorien als die letzten Gattungsbestimmtheiten aus ihr herauszufallen und in den Bereich der Metaphysik sich einzuordnen. Damit wäre die Aristotelische Tradition an einem grundlegenden Punkte gebrochen, und vom Standpunkte einer Logik der Wissenschaft könnte man eine solche Entwickelung vielleicht begrüßen, indem man in den Transszendentien gewisse Vorbedingungen einer kategorialen Grundlegung erfüllt sehen möchte. Innerhalb der Schulphilo-

sophie ist indessen von einer solchen Rücksicht nichts zu spüren, und da die Wissenschaft völlig aus ihrem Problemkreis heraustritt, so könnte man höchstens in den Transszendentien und Kategorien die allgemeinen (pars universalis) und besonderen (pars specialis) Bedingungen des Gegenstandes unterscheiden. Damit ist natürlich bitter wenig gewonnen, zumal wenn die transszendentalen Elemente übrigens beziehungslos den kategorialen gegenüberstehen. Zudem ist es zu reiner Durchführung dieser Trennung nicht gekommen, und vor allem die Logik ist keineswegs bereit gewesen, die Kategorien aus ihrem historisch begründeten Rahmen zu entlassen.

Die Richtung, in der die transszendenten Begriffe innerhalb der Metaphysik sich fort und fort weiter ausdehnten, war schon von Duns Scotus vorgezeichnet, der als erster neben den einfachen die disjunkten passiones entis auszeichnete und mit dem Terminus transcendens belegte. Diese zweite Gruppe der Transszendentien insbesondere ist es, die der Metaphysik der vorliegenden Epoche ihr Gepräge verleiht. Immer neue solcher disjunktiven Beziehungen werden ausfindig gemacht, und am Ende ist die Zahl der Distinktionen und Definitionen unter diesen Begriffen Legion, und irgend ein methodischer Wert dürfte ihnen nicht mehr beiwohnen.

Durch ein ganzes Jahrhundert hindurch fristete diese Art der Philosophie auf den deutschen Universitäten ihr Dasein. Es sind die Zeiten fürchterlichster politischer Bedrücktheit, die ein neues etwa sich regendes Leben oder von auswärts eindringende Bewegungen im Keime ersickten. Wenn wir Universitätsschriften dieser Zeit in alten vergilbten Bibliographien durchsehen, so begegnet in ihnen uns nicht selten der Name transszendental. Da gibt es theologische und philosophische Disputationen in Menge, die die transszendentale Wahrheit, Gutheit oder Vollkommenheit der Welt mit neuen und doch innerlich gleichen Mitteln zu rechtfertigen unternehmen. Wir wollen aus diesem Jahrhundert nur in Kürze einige Denker herausheben, die noch einen verbreiteteren

Ruf besitzen und müssen es uns versagen, die theologischen und philosophischen Fortbildner des protestantischen Schulgeistes weiter ins Auge zu fassen, nachdem wir den Ursprung dieser äußerlich so einflußreichen Bewegung eingehender zu verfolgen unternommen haben.

Weber hat vor allem hingewiesen auf den Berliner Rektor Georg Gutke (etwa 1590—1634),[1]) den er als Urheber der Noologie feiert und ihn mit Calov und Thomasius ernstlich ob dieses Verdienstes rühmt. Der Entwurf der Noologie ist als „Wissenschaftslehre“ eine „erkenntnistheoretische Metaphysik“,[2]) und es finden sich in ihm Tendenzen in der Richtung auf Kants „transszendentale Apperzeption“ und den „reinen Begriff des transszendentalen Gegenstands“. Diese hohe Schätzung Gutkes soll hier nur als ein literarisch vorliegendes Faktum gelten, dem wir indessen doch Reimmanns Meinung entgegenstellen wollen, daß Gutke damit die „Entia praeter necessitatem multiciplieret und also eben die reprimande verdienet habe die der Herr Morhoff . . . dem Alstedio wegen der unnützen vervielfältigung derer Sciencen gegeben.“

In seiner Logik[3]) macht Gutke einen ausgedehnten Gebrauch von dem Terminus transszendent. Ein Schediasma am Anfang des Buches kündet uns in holprigen Versen, daß wir von ihm über die Transcendentia belehrt werden sollen:

Quid sit censendum de Transcendentibus, Autor
Dic mihi te doceat, quis prior? ille docet.

Das zweite Kapitel der allgemeinen Logik handelt von dem sonst unter dem Titel der Ante-Praedicamenta Besprochenen. Gutkius scheidet hier die Lehre vom Synonymon und Paronymon, die den lateinischen Bezeichnungen univocum und aequivocum entsprechen sollen. „Ad Synonyma sive univoca reducuntur omnes conceptus primi, sive a creaturis, sive a transcendentibus, sive a rebus divinis

---

[1]) Reimmann IV. 61 ff.

[2]) Weber, l. c. p. 108 ff.

[3]) Logicae divinae seu Peripateticae Libri Duo. Coloniae 1631.

deprompti qui essentialiter sese respiciunt."[1]) Unter dem Synonymon transcendens nun will Gutke das Synonymon verstehen, „so etwas besonders ist, nach seiner uberauß grossen weite, . . ., welches bezeichnet die conceptus, so wesendtlich von Gott dem HErrn und allen Creaturen gesagt werden, darunter den Vorzug hat der Conceptus Ens, Essentia, Ein Wesen."[2]) Gegen das per omnia genera vagari wird also auch hier das „Gott und allen Kreaturen gemein" zum Kriterium der Transszendenz erhoben. Außer dem Ens sollen nun in diese Klasse von Begriffen die Affectiones Entis und die Modi Ens contrahentes gehören. Wenn wir Gott und den Menschen ein Ens, d. i. ein Wesen nennen, „so ist der conceptus Wesen ein Synonymon respectu Gott deß HErren, und deß Menschen."[3]) Die Affectiones sind die Eigenschaften des Wesens in Bezug auf die untergeordneten Begriffe: causa est principium. Drittens gehören hierher eben die Begriffe, die das Seiende „limitiren", wie substantia und attributum, „nach dem Ens abgetheilet wird in substantiam et attributum."[4]). In ganz analoger Weise werden die Paronyma eingeteilt. Zu ihnen gehören alle conceptus primi, die nicht als zum Wesen eines Dinges gehörig betrachtet werden. Das Paronymon transcendens, welches wieder von dem Paronymon Gottes und der Kreatur unterschieden wird, als „eminens praedicationis communitate"[5]) „bezeichnet die conceptus, so da nicht wesentlich von Gott dem HErrn und allen Creaturen gesaget werden, und zwar entweder gerade zu oder durch mittel des wörtlein Entweder / Oder."[6]) Die ersteren, wie das bonum oder unum, werden Gott und allen Creaturen „zugeeignet" und zwar „in sensu unito", „gerade zu", die andern, wie

[1]) Logica 64 f. transszendent in der Deutschen Darstellung: „oder von denen so allen gemein sein, . ."

[2]) ib. p. 71.

[3]) p. 72 f.

[4]) p. 73.

[5]) p. 120.

[6]) p. 121.

etwa causa vel causatum, „in sensu disjuncto, vermittelst des wörtlein Entweder, Oder.“ [1]) Gutke sieht sein besonderes Verdienst darin, daß er bei der Beziehung eines jeden Dinges auf die ihm zukommende Ordnung zu den herkömmlichen Prädikamenten die transszendenten und göttlichen oder mystischen Begriffe hinzugetan habe.[2]) Er zeigt sich im übrigen stark von der Ramistischen Tendenz beeinflußt. „Unnd solche Ordnung seyn nicht Erklärungen der wircklichen Dingen, darin der Logicus seine verrichtung hat, sondern sie seyn ein künstlicher Griff, damit die wirckliche Dinge bezeichnet werden. Denn wozu were es nütze, daß der Logicus die wirckliche Dinge, alß sein obiectum in der Logica betrachtete, so doch dasselbte obiectum, alß welches in allen Fertigkeiten zu finden ist, gnugsam bekandt ist.“ [3]) Der Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit halber über das von Gutke verwandte System der transszendenten Begriffe möge die von ihm selbst aufgestellte Classis transcendentium hier ihren Platz finden.

1.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Syn — | Ens, Essentia<br>Substantia<br>Haec subst. | Attributum<br>Hoc attri. | onyma | Princ.<br>Cau.<br>Effic. | Synonyma |

2.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Ens | Unum<br>Verum<br>Bonum | Paronyma | Ens | Vel causa vel causatum<br>vel principium vel<br>principiatum, quatenus<br>nempe subjectum resp. | Paronyma |

[1]) p. 122.

[2]) p. 188. Historische Anknüpfungen sucht Gutke an kaum einer Stelle seiner Logik. Inwiefern er daher wirklich in seinen Lehren rein schöpferisch war, steht dahin. Der ganze Aufbau der Logik in Gutkes Art weicht jedenfalls gründlich von der Tradition ab. Im Vorwort verweist er als seine Meister auf die großen Humanisten und Philologen, sowie auf Luther, Schurff, Fuchs, Sennert, aber nicht auf die zünftigen philosophischen Zeitgenossen, oder die Scholastiker alten Schlages.

[3]) p. 189 f.

Nachdem Gutke vor der Behandlung der Kategorien neben andern Begriffen auch die Transcendentia noch einmal förmlich ausgeschlossen hat[1]), begegnen wir dem Terminus wieder bei der Kategorie der Relation. Der Terminus der Relation selbst ist schon in der Metaphysik[2]) als transcendens ausgezeichnet. Es handelt sich dabei sicher um die Gegenüberstellung der relatio transcendentalis und praedicamentalis, wie sie uns aus der Spätscholastik bekannt ist. Auf diesen Unterschied bezieht sich Gutke nämlich auch in der Logik, ohne ihn näher auszuführen.[3])

Die Bezugnahme auf die Transcendentia macht sich in wie immer äußerlicher Form durch die ganze Schrift hindurch geltend. So wird das wahre, aus sicheren Schlüssen bewiesene Urteil in fünffachem Sinne als divina, transcendens, principium cognoscendi, apodictica und topica erklärt. Die Einteilung des Aristoteles in Apodiktik und Topik soll zwar zu Recht bestehen bleiben, aber gegenüber dem erweiterten Material müssen auch die Prinzipien erweitert werden. In fünf Kapiteln wird dann über die inventio und probatio dieser fünf Arten des Verstandesgebrauchs abgehandelt. Das transszendente Urteil läßt sich in drei Regeln zur eindeutigen Bestimmung bringen. 1. Ein Urteil ist wahr, dessen Subjekt und Prädikat transszendente Termini sind, wenn schon in einem sekundären Sinne es auch genügt, daß das Prädikat allein eine transszendente Bestimmung einschließt.[4]) 2. Die Bedingungen solcher transszendenten Urteile sind, daß sie frei sind von den einschränkenden Be-

---

[1]) „Zum sechsten gehöret auch zu keinem Praedicamento nicht ein excedens, oder transcendens, das ist ein conceptus Gott dem HERRN, und den Creaturen gemein, sintemahl die transcendentia gleichfalls ihre eigene Ordnung haben."

[2]) Gutkes Metaphysik ist mir, wie auch Weber, nicht zugänglich gewesen.

[3]) p. 228. „estque terminus transcendens relatio dividitur que in relationem transcendentalem et praedicamentalem."

[4]) p. 483. Als Beispiele Ens est unum, Ens est verum, Ens est bonum; zum secundären Fall Homo est essentia.

stimmungen der Prädikamente und Prädikabilien, daß sie ihnen gegenüber in völliger Indifferenz verharren, keinen Wert und keinen Mangel (dignitas et imbecillitas) verleihen. 3. werden noch einmal die Momente angeführt, die uns ein solches Urteil ermöglichen. Wir hätten dabei nur oben Erwähntes erneut zu wiederholen. — Das Gesamturteil über Gutkes Logik läßt sich dahin zusammenfassen, daß wir zwar einen relativ selbständigen Versuch vor uns haben, die ihrem Begriffe nach alten Transcendentia für eine neue Begründung der Logik zu verwerten, aber selbst wenn wir hier ein Urteil über diese Logik nicht fällen wollen,[1]) so wird sich doch kaum bestreiten lassen, daß ein tieferes Erfassen der höheren Aufgaben der philosophischen Wissenschaft hier so wenig wie anderswo in dieser Zeit zu finden ist. Eine Erweiterung des Fundaments braucht nicht mit einer Vertiefung verbunden zu sein.

Bekannter als Gutke ist jedenfalls der Lübecker Joachim Jungius (1588—1657), der auf der Höhe seines Wirkens Rektor des Hamburger Gymnasiums war.[2]). Die Logik desselben[3]) ist nur ein hervorragendes Schema jener Flut von Logiken, die das 17. Jahrhundert infolge der Aristotelisch-Ramistischen Streitbewegung über Deutschland ergoß. Die Einteilung seines Buches ist in den Grundzügen der Dialektik Melanchthons noch eng verwandt. Die allgemeine Logik wird nach den drei Grundoperationen unseres Geistes, Begriff, Urteil und Schluß eingeteilt. Der Begriff ist das Bild, durch welches das Ding in unserem Geiste repräsentiert wird, so daß wir die Sache zu erkennen vorgeben, wo wir doch nur das Bild der Sache erfassen. Das Urteil ist aus Begriffen zusammengesetzt, und in dieser Zusammensetzung erst liegt der erste Ursprung des Wahren und Falschen. Der Schluß endlich ist eine Ableitung aus

---

[1]) Vergl. Weber p. 72 ff., der sehr stark für Gutke Partei nimmt.
[2]) Vergl. Ueberweg-Heinze [11] III. p. 24.
[3]) Jungius, Joachim, Logica Hamburgensis. Hamburgi 1638.

zwei wahren Urteilen. Das letzte Ziel der Logik ist die Wahrheit, welche die allgemeine Logik nach allgemeinen Regeln zu bestimmen sucht, um der besonderen Logik, der Apodiktik und Dialektik, die Anwendung der allgemeinen Regel auf den einzelnen Fall zu überlassen. Ein Anhängsel ist die Sophistik, die den falschen Schein des Wahren aufdeckt. — Unter den Begriffen werden die Praedikabilien von den Prädikamenten gesondert, die vor anderm sehr eingehend behandelt werden. Das Transcendens wird von Jungius zu den einfachen Prädikabilien gezählt.[1] „Transcendens est Praedicabile quod genera summa[2]) transcendit sive quod de pluribus summis generibus vere praedicari potest."[3] Wir erkennen hier die bekannte Definition der Transcendentia wieder, zu denen an dieser Stelle neben dem Ens, Unum, Verum, Bonum noch das Accidens, Ens absolutum und respectivum gezählt werden. Sie sind außerhalb der praedikamentalen Bestimmung gelegen. „Frei von den Kategorien sind der dreifach größte und beste Gott und die Transszendentien."[4] — Bei der Behandlung der Kategorien tritt uns bei der Relation die Relatio transcendentalis entgegen. Ihre Stellung ist sehr kompliziert. Jungius unterscheidet allgemein die Relatio insita von der Relatio adventitia. Die erstere ist so eng mit dem Beziehungsgegenstande verbunden, daß sie von ihm nicht getrennt werden kann, oder doch die res relata ohne jene Relation nie angetroffen wird. Sie heißt communis, wenn sie an keine bestimmte Kategorie gebunden ist, sondern sich durch mehrere hindurcherstreckt.[5] Als Beispiele werden Totum und Pars, Subiectum und Inhaerens, Causa interna und

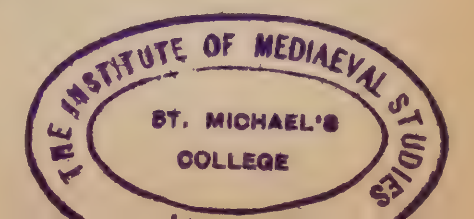
[1]) Logica p. 14. „Praedicabilibus simplicibus (sc. Genus, Species, Differentia, Proprium, Accidens) etiam annumerari potest, vel ad Genus reduci Transcendens."

[2]) iumma im Text ist Druckfehler.

[3]) ib. p. 14.

[4]) p. 83. „Transcendentia vero generibus summis sunt superiora."

[5]) ib. p. 68. Der charakteristische Terminus des vagari findet sich auch hier: „sed per plura quasi vagatur."



Causatum angeführt. In einer Anmerkung weist Jungius darauf hin, daß diese Relatio insita der Relatio adventitia oder praedicamentalis gegenüber als die Relatio transcendentalis oder transcendens bezeichnet wurde.[1] Die Relatio adventitia andererseits als die Relation der Kategorie kann zusammengesetzt oder einfach sein, je nachdem sie in mehrere Beziehungen auflösbar ist, oder aus einem einfachen „Fundament" entspringt. „Fundamentum autem relationis, quod alii rationem fundandi vocant, est id, quod causa vel occasio est, ut relatio in subiecto oriatur." [2]. Es ist die Gelegenheitsursache, die die Relation auf den Plan ruft. Ganz analog wie nun die Relation selbst transszendental und prädikamental aufzufassen ist, kann sie auch auf einem transszendentalen oder kategorialen Fundamente beruhen. „Transcendens relationis fundamentum est vel Unitas vel Multitudo", aus denen die Identität und Verschiedenheit als Relationen entspringen, die sich durch alle Prädikamente hindurch erstrecken. Für Quantität und Qualität möge man etwa an Gleichheit und Ungleichheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit denken.[3] — Später taucht in der Dialektik[4] der Terminus transszendental noch einmal wieder auf. Dem Beweisgang der Dialektik geht die Frage[5] voran, die transszendental genannt wird, wenn der eine der beiden in Frage kommenden Termini transszendent ist[6]. „Transcendentaliter relativ" ist eine Frage, wenn im Prädikat

---

[1]) ib. p. 74.

[2]) p. 74 f.

[3]) ib. „Ex Unitate oritur Identitas, hoc est duarum rerum convenientia secundum essentiam." „Ex Multitudine oritur Diversitas, alias Distinctio dicta, quae est discrepantia duarum rerum secundum essentiam." „Utraque vagatur per omnia praedicamenta, hoc est, Subjectum ex quovis entium genere habere potest." „Fundamentum Relationis e Praedicamento petitum vel numerus est vel continua quantitas, vel magnitudo, vel tempus, vel actio denique et passio etc."

[4]) ib. p. 368.

[5]) Jungius erinnert hier an die Ζήτησις.

[6]) z. B. an relatio sit verum ens?

der regierende Teil der Relation eine relatio transcendentalis ist.[1]) So ist jede Vergleichung eine transszendentale Frage oder läßt sich doch auf eine solche reduzieren.[2]) Wenn in einer geometrischen Frage aber etwa der maior auftaucht, so hat das mit der vorliegenden Vergleichung nichts zu tun, denn die Geometrie ist nicht Dialektik. In ihr wird der maior nicht im transszendentalen, sondern im durch die vorausgegangenen Definitionen streng bestimmten quantitativen Sinne gebraucht.

Mit Leibniz beginnt auch für die deutsche Philosophie eine neue Blüte. Bevor wir uns ihm und der durch ihn in Deutschland entfachten philosophischen Bewegung zuwenden, wollen wir in seinem Lehrer Jacob Thomasius ein Zwischenglied in unsere Untersuchung einfügen, das uns über die zeitliche Kluft zwischen Leibniz und den bisher behandelten Philosophen hinüberführt. Jacob Thomasius (ca. 1630 – 1690)[3]) wird in der Philosophiegeschichte recht eigentlich als Lehrer Leibnizens verzeichnet, und doch gebührt ihm insofern ein eigener Platz, als er des traditionellen Charakters der Schulmetaphysik bereits überdrüssig zu werden anfing. Er schrieb zwar noch Kompendien im herkömmlichen Stil, aber er war nicht mehr mit dem innersten Herzen dabei. Er beklagte sich über den enzyklopädischen Charakter der alten scholastischen Metaphysik, und gesteht, „daß er sich in dem Aufsatz seiner Erotematum Metaphys.

---

[1]) vergl. p. 368. z. B. an pilus sit pars corporis?
an saltor et histrio dignitate sint pares?
an corpus sit pars hominis?
„Dicitur autem relatio transcendentalis hoc loco, quae summa genera omnia transcendit, sive ab insita relatione sive ab adventitia sive ab utraque sit abstracta."

[2]) Vergl. die Beispiele unter [1]).
„Constat simul vel ex appositis exemplis Quaestionem comparativam sub Quaestione transcendenter Relativa comprehendi, sive ad eam reduci."

[3]) Vergl. Reimmann IV, 107 f. und besonders auch Brucker, Historia Critica Philosophiae Tom. IV. I. p. 335 ff. Lipsiae 1756.

nur blosser dings nach der damahligen mode gerichtet und dieselbe zu Papier gebracht“ (Reimmann), vor allem um dem Bedürfnis der akademischen Jugend nach einer solchen Darstellung entgegenzukommen. So verraten seine Schrifteu zwar überhaupt eine feinere Kenntnis des Aristoteles, wie sie sich ja über alle Teile seines philosophischen Systems erstrecken, treten aber durchaus im herkömmlichen Gewande auf. „Logica est ars disputandi, seu faciendi Syllogismum bonum, et refutandi malum, ad inveniendam veritatem.“ [1]) Für die Erreichung der Wahrheit hat also die Logik letzthin nur den fehlerfreien Syllogismus bereitzustellen; schärfer kann ihr rein instrumentaler Charakter kaum betont werden, als wie es in dieser Formulierung geschieht. Nach der Unterscheidung der ersten Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, des Abstrakten und Konkreten, des Bezeichnenden und Bezeichneten, des Synonymen und Homonymen, des Einzelnen und Allgemeinen wird an letzter Stelle auch der Gegensatz des Prädikamentalen und Transszendentalen erörtert. Der Terminus prädikamental weist das Objekt der Prädikation in eine bestimmte Kategorie, während der Terminus transszendental eine über alle Prädikamente hinausgehende Bestimmung vertritt, wie sie das Seiende und seine Affektionen unum verum bonum unternehmen. [2]) Während nun die Kategorien in der Logik behandelt werden, werden die Termini transcendentales an die Metaphysik verwiesen. Man sieht, daß hier, wie auch bei Jungius die Aristotelische Tradition schon wieder obgesiegt hat über die scholastische Vermischung. Im Anschluß an die Kategorienlehre hören wir nun bei Thomasius die zusammenfassende Bestimmung, daß Gott mit seinen Attributen ebenso wie die termini transcendentales ihrer nobilitas wegen, die

[1]) Jacob Thomasius, Erotemata Logica Lipsiae 1692, p. I.

[2]) ib. p. 9. „Quid est terminus transcendentalis? Qui significat rem vel conceptum praedicamenta transcendentem, e. g. ens cum affectionibus suis, quales sunt unitas, veritas, bonitas, causa, effectus, subiectum, adjunctum et similes.“

nichtseienden Dinge (non entia) und die homonymen Begriffe ihrer ignobilitas wegen von den Prädikamenten ausgeschlossen werden.[1]). Schließlich begegnet uns auch hier in der Logik die schon traditionell gewordene Lehre von den Relata transcendentalia und praedicamentalia, von denen die einen durch Korrelation mit einander verbundene termini transcendentales sind, wie actus und potentia, causa und causatum, totum und pars usw., während die andern eben miteinander in Relation stehende kategoriale Termini sind.[2])

Die Lehre von den Transszendentien finden wir nun ausgeführt in der Metaphysik.[3]) Sie wird definiert als die „disciplina communissima et generalissima, de ente, quatenus ens est." Das Seiende wird schon seit alters in das ens reale und das ens rationis eingeteilt, von denen die Metaphysik nur das erste zum Untersuchungsobjekt hat. Die Bestimmungen (affectiones Entis, proprietates) desselben können nun entweder durch einen einzigen oder durch mehrere Termini vollzogen werden, sie können einfach (unita, simplex) oder entgegengesetzt (disjuncta) sein. Wir referieren im engsten Anschluß an Thomasius den traditionellen Bestand. Zu den einfachen Affektionen werden das Eine, Wahre und Gute gerechnet. Durch das Eine ist das Seiende ungeteilt (indivisum), entweder als simplex (indivisum indivisibile) oder als Compositum (indivisum divisibile). Das Wahre kann nur äußerlich eine Bestimmung des Seienden genannt werden; denn es wohnt nicht so sehr dem Seienden als vielmehr dem Denken über das Seiende ein, so daß die Wahrheit in der Zusammenstimmung des Denkens mit dem Dinge selbst besteht. Gut ist das Seiende entweder in Bezug auf sich selbst oder ein anderes. Jenes hat die geforderte Vollkommenheit in seinem eignen Sein, sei es wie Gott auch durch sich selbst, oder

---

[1]) ib. p. 25.

[2]) ib. p. 37. „Relata transcendentalia: Termini transcendentales, mutua relatione inter se affecti."

[3]) Jacob Thomasius: Erotemata Metaphysica. Lipsiae 1692.

wie bei allen erschaffenen Wesen durch Teilhabe. Das durch Teilhabe (participatio) erworbene Gute ist transcendentale vel naturale vel morale.[1]). Das bonum transcendentale hat transszendentale, d. h. essentielle oder existentielle Vollkommenheit und kann allein eine einfache Bestimmung des Seienden genannt werden, da ihm der Gegensatz fehlt und kein Seiendes transcendentaliter böse ist.[2]). Das natürliche und moralische Gute aber hat nur natürliche und moralische Vollkommenheit, die beide der Einschränkung des natürlich und moralisch Bösen unterliegen. — Unter den disjunkten Bestimmungen unterscheidet Thomasius die folgenden

| 4 priora | 6 posteriora |
|---|---|
| actus: potentia | simplex: compositum |
| principium: principiatum | totum: pars |
| Causa: causatum | idem: diversum |
| necessarium: contingens | universale: singulare |
| | finitum: infinitum |
| | perfectum: imperfectum |

Bei der Vollkommenheit wird auch hier noch einmal darauf hingewiesen, daß die transszendentale Vollkommenheit unlöslich mit dem bonum transcendentale verknüpft ist, und in die einfachen Affektionen des Seienden eingerechnet werden muß. Wir wollen nicht versäumen, zum Schluß noch einmal auf die skeptischen Bedenken des Thomasius gegen die Schulmetaphysik einzugehen. Jakob Brukker weiß Thomasius vor allem als ausgezeichneten Historiker zu schätzen, und Reimmann bemerkt, daß „er die Historiam Metaphysices auch blosserdings darum zusammengetragen und seinen Erotematibus Metaphysicis mit angehänget, daß man sehen solte, wie das Glück mit dieser Wissenschaft gespielet, und auff was Art es zugegangen, daß sich dieselbe in hrem Wesen dergestalt verändert und metamorphosiret, daß da

[1]) p. 8.

[2]) p. 9 f. „bono transcendentali nullum malum opponitur. nullum ergo ens est malum transcendentaliter."

sie weyland eine disciplina principalis gewesen, sie ietzo kaum mehr pro instrumentali et famula reliquarum disciplinarum passiren kan." Auch er betreibt also die historische Forschung in systematischer Absicht, indem er die Zeit von dem elenden Stande der auf das Niveau eines „Lexikon philosophicum" herabgesunkenen Disziplin befreien will. Es ist nicht bloßer Zufall, wenn jetzt überhaupt eine allgemeine historische Tendenz in der Popularphilosophie sich geltend macht. Es wurde immer deutlicher, wie wenig die traditionelle Metaphysik weiterhin imstande war, der fortschreitenden Entwicklung des allgemeinen Geisteslebens zu genügen. Diese Einsicht kam völlig zum Durchbruch, als auch die exakten Wissenschaften in Deutschland Boden faßten und das Genie eines Leibniz Geltung gewann, der in einzigartiger Weise Philosophie und Wissenschaft umspannte, und die Philosophie auf die Wissenschaft bezog. Man weiß es, wie durch Wolff die philosophische Einzigartigkeit dieses Mannes preisgegeben wurde, wie er andererseits aber erst recht eigentlich den Namen Leibnizens in die Bewegung der Schulphilosophie hineinbrachte. Eine neue systematische Umwandlung der alten Scholastik vollzieht sich erst durch Wolff, und so sollen hier anhangsweise noch zwei Männer erwähnt werden, die vor allem jenes historische Zwischenstadium zwischen dem Alten und Neuen vertreten. Man läuft wohl Sturm gegen die alte totgewordene Ueberlieferung, und es ist ein Leichtes, im Einvernehmen mit dem Zeitgeist sie über den Haufen zu rennen, aber weil man noch nicht eigentlich imstande ist, einen Neubau aufzurichten, wirft man sich auf die Geschichte, zugleich mit skeptischen Absichten und systematischen Hoffnungen.

Johannes Franziskus Budde war gefeierter Theologieprofessor an der Universität in Halle (1667—1729). Er wird gerühmt als Reformator der theologischen Dogmatik auf Grund der durch Wolff unternommenen Systematisierung der Philosophie.[1]) Buddeus war älter als Wolff, und wenn

[1]) Ueberweg-Heinze rechnet ihn richtiger unter die Gegner Wolffs.

eine Beeinflussung durch den jüngeren Universitätskollegen auch nicht ohne Weiteres von der Hand zu weisen ist, so ist sein Verhältnis zu Wolff jedenfalls nicht das eines Schülers gewesen. Das ergibt sich mit Klarheit aus seinen Werken selbst. Sein philosophisches Hauptwerk, die Elementa Philosophiae [1]), ist zuerst im Jahre 1703 erschienen, zu einer Zeit also, wo die Hauptschriften Wolffs noch ungeschrieben waren. Auch seiner inneren Gliederung nach ist dieses Werk ganz im Stil der alten Metaphysik verfaßt. Trotzdem läßt es sich in dem geläufigen Schema nicht unterbringen, weil es äußerlich einen größeren Rahmen umspannt. In dem ersten grundlegenden Buche werden Logik und Metaphysik gemeinsam als das Instrument der Philosophie behandelt, nachdem ihnen als Einleitung ein ausführlicher und für seine Zeit wertvoller Abriß der Geschichte der Philosophie vorangeschickt wird. Brucker [2]) ist voll Rühmens über diese historische Vertiefung der philosophischen Disziplinen, und er sieht hierin gerade das größte Verdienst, welches Budde sich um die Philosophie erworben habe. Es ist selbstverständlich, daß die moderne Philosophiegeschichte die Leistungen eines Budde als bei weitem überholt betrachten wird,[3]) aber die historische Gerechtigkeit sollte auch gegenüber den Anfängen der Historie selbst geübt werden. Die systematische Haltlosigkeit suchte aus der Geschichte neue Richtlinien zu gewinnen, und während so bei Budde selbst die Geschichte nur Nebenzweck war, war er es doch wiederum, der Brucker zu seiner umfassenden kritischen Geschichte der Philosophie anregte.[4])

[1]) Mir liegt vor: Jo. Francisci Buddei: Elementa philosophiae Instrumentalis, Theoreticae, Practicae. 3 vol. Editio quarta. Halae 1712.

[2]) Jacobi Bruckeri, Historia Critica Philosophiae T. IV, 2. 527 ff. Leipz. 1756.

[3]) Vergl. Heinze [10] III. 232.

[4]) Auch für die Theologie unternahm Buddeus eine historische Fundamentierung in der „Isagoge historico-theologica ad theologiam." Leipzig 1727.

Im vierten Teil von Buddes philosophia instrumentalis wird über das Seiende und seine Attribute im Sinne der alten Metaphysik gehandelt. Während Aristoteles in seiner Metaphysik letztlich eine Wissenschaft „de rebus divinis" erstrebt habe,[1]) habe in der Scholastik die Tendenz dieser Disziplin sich dahin gewandelt, daß sie zu einer Wissenschaft von den allgemeinsten Begriffen geworden sei, die man richtiger Ontologie als Metaphysik nennen sollte, da sie doch eben ist die scientia entis, quatenus ens est, seu scientia de ente in genere, eiusque proprietatibus."[2]) Seiend ist das, was essentia hat, und diese involviert nicht nur das „daß", sondern auch das „wie" des Seienden, so daß in dem ens nicht nur die Existenz, sondern auch die Attribute eingeschlossen werden. Die Attribute, die affectiones, proprietates, passiones, modi, adiuncta entis, werden von dem Seienden in concreto und convertibiliter ausgesagt, und in die einfachen und entgegengesetzten (disiuncta) eingeteilt. Unter den einfachen Attributen steht an erster Stelle die unitas transscendentalis,[3]) die das Seiende als in sich ungeteilt und von allem anderen unterschieden bestimmt. Wir gehen über die Einteilungen des unum hinweg und erwähnen nur die hier sich ergebenden Regeln, daß das Eine und Seiende ein und dieselbe Natur haben, daß die Natur einer Sache eine ist, und daß die Einheit die Gegenwart des Vereinigten erfordert. Die metaphysische Wahrheit erstattet jedem Seienden die ihm zukommende essentia. Alles Seiende ist wahr, und die Wahrheit ist nur Eine. Als die absolute oder transszendentale Gutheit endlich wird die innere und wesenhafte Vollkommenheit (praestantia) bezeichnet. Während sie ihrer Essenz nach Gott allein zukommt, haben die endlichen Geschöpfe nur durch Gott an ihr teil. Die eigentliche Vollkommenheit (perfectio) bezeichnet, sofern sie vom Guten unterschieden ist, die tota essentia entis. Ein jedes Seiende

[1]) Vergl. P. Natorp, Philos. Monatshefte XXIV. 37 ff. 540 ff.
[2]) Budde l. c. I. 272 f.
[3]) Man beachte die Schreibung.

ist wie gut, so auch vollkommen, aber nur restriktiv, während die absolute Vollkommenheit allein Gott eigen ist. Kaum irgendwo zeigt sich mißlicher der Mangel einer begrifflichen Klärung zwischen dem bonum und perfectum, und erst Kant hat beide Begriffe miteinander zur Deckung gebracht. Neben der perfectio rechnet Buddeus auch die Ortsbestimmtheit (ubietas)[1]) und Dauer (duratio)[2]) zu den einfachen Affektionen, während die entgegengesetzten dem Seienden, mit einer ausschließenden Partikel verbunden, zukommen. Absolut gegensätzlich sind Begriffe wie dependens, independens; creatum, increatum; finitum, infinitum; idem, diversum; simplex, compositum; necessarium, contingens; totum, pars, u. s. w., respektiv gegensätzlich verhalten sich actus, potentia; possibile, impossibile; principium, principiatum, u. a.

Die Metaphysik macht nur einen ganz kleinen Teil von Buddes Elementen der Philosophie aus, und auch das ist beachtenswert, daß er es versucht, die Philosophie wieder in Beziehung zu Natur- und Sittenwelt zu bringen. Er versucht es ernstlich, ohne sich bloß kommentatorisch an Aristoteles anzuschließen, innerhalb der wissenschaftlichen Disposition der protestantischen Scholastik die Grundzüge eines Systems zu entwerfen.

Weniger noch als Budde gehört Christian Thomasius in den Zusammenhang der Schulmetaphysik hinein. Er lebte von 1655—1728, und hatte als Professor der Jurisprudenz einen engeren Zusammenhang mit den Problemen wirklicher Wissenschaft als die meisten der Zeitgenossen, die sich schulmäßig mit der Philosophie befaßten. Die juristische Wissenschaft jener Zeit war von grundlegenden Gegensätzen beherrscht, die an dem Problem des Naturrechts sich geltend machten und nicht ohne Mitwirkung der neuen philosophischen Bewegung in Frankreich und England zum Austrag kamen.

---

[1]) l. c. p. 277 „ubietas est, qua ens in aliquo ubi, aut qua ens est alicubi. Ubi patet, ubietatem inferre ad essentiam."

[2]) ib. p. 278. „Duratio est, qua ens in esse suo permanet, seu est essentiae continuatio."

Sein heißer Kampf für die deutsche Sprache im Universitätsleben steht in engem Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Bestrebungen. Er ist ein energischer Kämpfer gegen die bloße Weisheit der Schule; und er bezieht sich in seinen Schriften häufig auf Descartes, von dessen Existenz man außer etwa bei Budde in den landläufigen Kompendien nichts erfährt. Man muß die entsetzliche Oede und Einförmigkeit der Schulphilosophie vor Augen haben, wenn man dem heftigen Spott gerecht werden will, den Christian Thomasius gegen die Philosophen von Profession erhebt. In dem ungelenken Gewand der deutschen Sprache kommt der Ernst der Gegnerschaft nicht zum Ausdruck, und das Aufrufen des gemeinen Mannes zur Philosophie gewinnt leicht ein lustiges popularphilosophisches Ansehen. Auch müssen wir heute sicherlich bekennen, daß es letzthin Leibniz war, der aus den Banden der Scholastik die deutsche Geisteswelt befreite, und nicht die wohl gemeinte Opposition des „common understanding". Das philosophische Hauptwerk des Thomasius[1]) hat auch äußerlich die Formen des Schulgewandes abgeworfen, und damit fehlt in der Metaphysik die traditionelle Unterkunftsstätte für die transszendentalen Begriffe. Thomasius beginnt ähnlich wie Buddeus mit einer relativ gründlichen und umfänglichen historischen Einleitung, an die sich eine ebenfalls stark historische Abhandlung über den Begriff der Philosophie im Ganzen anschließt. Dann erst erfolgt der von ihm erstrebte Aufbau der philosophischen Grundbegriffe.

Den Terminus transszendental habe ich nur gelegentlich in einer Anmerkung gefunden;[2]) die bisher als Transcen-

[1]) Christiani Thomasii, Introductio ad Philosophiam Aulicam 2. Aufl. Halle 1712.

[2]) p. 135. „Accidens seu modus existendi a Peripateticis ad novem summa genera seu Praedicamenta refertur, quae prout communiter ab ipsis explicantur, partim deficiunt, quia Entia moralia commodum locum in iis non inveniunt, ut de rebus transcendentalibus et artificialibus iam nihil dicam, partim excedunt, quia relatio non explicat modum existendi, qui res ipsas afficit, sed comparationem unius rei ad aliam."

dentia verstandenen Begriffe werden in dem Kapitel über den Gegenstand der Ratiocinatio nur kurz gestreift. Die allem Seienden gemeinsamen Begriffe [1]) (communes omnibus entibus) sind erstens die fünf sogenannten Prädikabilia oder Universalia, denen indessen nur nominale Geltung zuerkannt werden darf, und im zweiten Fall die sogenannten affectiones oder Attribute des Seienden, als welche aufgezählt werden causa und causatum, totum und pars, subjectum und adjunctum, unum, verum, bonum. Innerhalb der Gesamteinteilung des Seienden in das Ens Physicum, Mathematicum, Logicum, Metaphysicum, Morale, Rationis, Artificiale [2]) repräsentieren die Prädikabilien das Ens Logicum und die Affectiones das Ens Metaphysicum. — In den deutschen Schriften wäre höchstens auf das dritte Hauptstück „von den Kunst-Wörtern der Vernunfftlehre" in der „Einleitung zu der Vernunfft-Lehre" [3]) zu verweisen, wo als „das alleroberste und gemeinste Kunst-Wort" das „Ens oder Aliquid" bezeichnet wird, „ein Ding, Wesen oder Etwas, durch welches ich alles, was außer dem Menschen oder in demselbigen, und in seinen Gedanken gewesen ist, noch ist, und künfftig seyn wird, verstehe." — Sonst zeigen es die deutschen Schriften in exemplarischer Weise, wie unfähig die deutsche Sprache nicht nur rücksichtlich einer mangelnden Terminologie sondern vor allem ihrer verschlungenen und undurchsichtigen Syntax wegen zum Ausdruck philosophischer Gedankengänge war, und es muß als eine der bewunderungswürdigsten Entwickelungen in der literarischen Geschichte eines Volkes angesehen werden, daß nach reichlich einem Halbjahrhundert diese Sprache der klassischen deutschen Philosophie und Wissenschaft fähig wurde.

---

[1]) ib. p. 142. 153.

[2]) Compositiones rerum naturalium ab intellectu factae vel sunt possibiles a Deo, vel sunt possibiles homini. Illae dicuntur Entia rationis, ut chimaera, . . ab his . . oriuntur Entia artificialia, ut octangulum, calceus etc."

[3]) Halle 1711.

## 6. Von Bacon bis Leibniz.

Wir haben mit relativer Ausführlichkeit die in philosophischer Rücksicht gewiß unbedeutende Epoche zu kennzeichnen versucht, die das Hauptbindeglied in der Vermittlung der Transcendentia-Tradition vom Mittelalter bis hin zu Kant ausmacht. Die Leibniz-Wolffische Philosophie ruft nun eine innerhalb des Rahmens der Schulphilosophie selbst radikale Wandlung hervor. Hier ist daher der gegebene natürliche Einschnitt, wo wir nun die Entwickelung des Terminus in der Zeit der großen Systeme [1]) nachholen können.

In England hatte schon Vives (1492—1540) im Sinne des rhetorisierenden Humanismus, allerdings unter stärkerer Betonung des Sach-Moments, die neue philosophische Bewegung eingeführt. [2]) An ihn reiht sich Sir Francis Bacon of Verulam (1561—1626) an, der nun auf allen Gebieten mit großem Aufwand den Kampf gegen die Scholastik verkündet. So lehnt er auch die scholastische Fassung des Begriffs der transcendentia ab. [3]) Bei den Scholastikern herrscht über das eigentlich Bedeutsame der hier auftauchenden Probleme ein tiefes Schweigen. Vor allem fehlt ihnen die Klarheit über die Abgrenzung der wissenschaftlichen Disziplinen gegeneinander. Die von der Scholastik her überkommene Identifizierung von erster Philosophie (prima philosophia) und Metaphysik [4]) ist mißverständlich und muß aufgegeben werden, wenn man in den methodischen Fragen zur Klarheit kommen will. Bacon stellt der Prima Philosophia die Philosophia naturalis gegenüber, die als ihre Unterdisziplinen die Physik und Metaphysik aufweist. Alle transszendenten Fragen aber über Gott, das Eine und Gute, über Engel und Geister werden in die Theologie verwiesen.

[1]) Vergl. Vorländer, Gesch. d. Philos. Bd. II. Dispos.

[2]) Auch bei Vives kommt die Tradition der Transcendentia zu ihrem Rechte.

[3]) Bacon, Fr. Opera. de Dignitate et augmentis scientiarum, Frankfurt a. M. 1665. p. 76 ff. 138 f.

[4]) Vgl. die Streitfrage über den Charakter der Aristotelischen Metaphysik, ob πρώτη φιλοσοφία oder Theologie.

Die Metaphysik, wie Bacon sie versteht, erstreckt ihre Ansprüche nicht über die Natur hinaus, sondern wo die Physik das Konkrete und Bewegliche zu erkennen sucht, ist sie auf die abstrakten und beharrenden Elemente und Zusammenhänge gerichtet. Die erste Philosophie aber bestimmt als die gemeinsame Mutter aller Wissenschaften die communia et promiscua Scientiarum Axiomata. Ebenso gehören die relativen und accidentellen [1]) Bedingungen des Seienden, sofern sie rücksichtlich der Physik und nicht in logischer Absicht behandelt werden, zur ersten Philosophie.[2]) Sie sind es nun, die als Conditiones transcendentes von Bacon bezeichnet werden, und zu denen er magis, minus; multum, paucum; prius, posterius, idem, diversum; potentia, actus; similis, dissimilis; habitus, privatio; totum, partes; agens, patiens; motus, quies; possibile, impossibile; ens, non ens und ähnliche rechnet. Diese Begriffe dürfen nicht länger vernachlässigt werden, diese neue Art der Betrachtung muß in der Organisation der Wissenschaften eine feste Stellung erhalten. Bisher hat noch niemand den Grund dessen aufgedeckt, warum einiges in der Natur zahlreich und groß, anderes selten und klein ist; und doch kann in der Natur nicht die gleiche Menge Gold wie Eisen sein, können nicht die Rosen wachsen wie das Gras auf der Wiese. Bisher hat niemand, der vom Aehnlichen und Verschiedenen sprach, erklärt, warum zwischen verschiedenen Species immer Zwischenglieder bestehen, die gleichsam einer Zwitterspezies angehören. Noch hat niemand den Grund aufgewiesen, warum, da doch das Aehnliche am Aehnlichen Gefallen hat, das Eisen nicht das Eisen anzieht, da der Magnet es doch tut. Eine solche Wissenschaft, die physice die transszendenten Bedingungen behandelt, muß unter die bedeutendsten Desiderata der prima Philosophia gezählt werden.

---

[1]) adventitiae conditiones (= accidentelle B.)

[2]) Opera p. 79 „id solummodo cavendo, ut Physice, non Logice tractentur.“

Während in diesem Zusammenhang die transszendenten Begriffe in Bezug auf die Existenz der Dinge untersucht werden sollen, haben sie auch in der Dialektik zur Sicherung des Beweisverfahrens ihren Platz. Diese logische Funktion dieser Begriffe soll in der Doctrina de Elenchis Hermeniae zur Darstellung kommen. Ohne scharfe und präzise Definitionen wären hier dem Wortstreit Tür und Tor geöffnet. Bacon hat den Begriff der Transszendentien auf eine neue Art lebendig zu machen versucht. Aber er hat sich hier wie so oft wohl als ein leichtbeschwingter Entdecker erwiesen, die Durchführung aber andern überlassen. So war hier wohl eine weite Domäne für die philosophische Forschung abgesteckt, aber die Methoden zur Bewältigung dieser Problemgebiete ist er uns schuldig geblieben.

Thomas Hobbes[1]) kommt auf diese Spekulationen Bacons nicht zurück. Aber er ist doch mit der scholastischen Theorie der Transszendentien bekannt gewesen, wenn auch der Name transcendens in seinen Schriften garnicht vorkommt. Der philosophische Standpunkt dieses Denkers[2]) mußte ihn zum schärfsten Gegner solcher metaphysischen Aufstellungen machen, die in dem Satz omne ens est unum, verum, bonum zusammengefaßt wurden. Die Wahrheit ist nicht eine Bestimmung des Dinges, sondern des Urteils über das Ding. „Quod autem a metaphysicis dici solet ens unum et verum idem sunt, nugatorium et puerile est, quis enim nescit, hominem, et unum hominem et vere hominem idem sonare.“[3]) Der Nominalismus eines

[1]) 1588—1679.

[2]) Vergl. F. Tönnies: Thomas Hobbes ² Osterw. 1912.

[3]) Thomae Hobbes Opera Philosophica quae latine scripsit omnia ed. G. Molesworth, Vol. I. p. 32. London 1839; vergl. den englischen Text in The English Works of Thomas Hobbes ed. W. Molesworth London 1839. vol p. 35 f. „And therefore truth or verity is not any affection of the thing, but of the proposition concerning it. As for that, which the writers of metaphysics say, that a thing, one thing, and a very thing, are equivalent to one another, it is but trifling and childish, for who does not know, that a man, one man, and a very man, signify the same.“

Hobbes steht seiner philosophischen Grundstellung nach solchen realen Wesenserkenntnissen der Scholastik völlig fremd gegenüber.

Auch die große herrschende Schule in der kontinentalen Philosophie, die an den Namen Descartes' sich anknüpft, ist von der Spekulation über die Transcendentia, wie stark sonst auch ihre Beziehungen zur Scholastik sein mögen, im ganzen unberührt geblieben. Es gibt einen einzigen Satz in Descartes' sämtlichen Schriften, in dem er das Wort transszendental gebraucht, aber in einem Sinne, der eigentlich die Deutung auf das alte transcendentalis der Metaphysik ausschließt. „Il [1]) examine ce que c'est que la Verité; et pour moy, ie n'en ay iamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer. . ." [2]) Trotzdem der Terminus hier in Verbindung mit dem Begriff der Wahrheit gebraucht wird, würde der

---

Vergl. ferner über das unum IV. 50.

„Unum quidem, cum Aristotele, id quod consideratur ut indivisum . ." —

aber dagegen die Gefahr I, 85: „Quod vulgo definiunt unum esse quod est indivisum, obnoxium est absurdae cuidam consequentiae, inferetur enim id, quod divisum est, esse plura, id est, omne divisum esse divisa, quod ineptum est."

Spezifisch scholastisch ist auch das folgende IV. 53 f. „Quid ineptius quam bellum a πόλεμος deducere, et unum dicere quasi ὂ ἕν, (mallem quasi οὖνος), et inde per hoenum, fohenum, boenum, venire ad bonum, quia scholares dicunt unum et bonum esse convertibilia."

I. 31. „Voces autem hae verum, veritas, vera propositio, idem valent. Veritas enim in dicto, non in re consistit."

II. 96. „Omnibus rebus, quae appetuntur, quatenus appetuntur, nomen commune est bonum. . . . Itaque bonum bene definivit Aristoteles, illud esse quod omnes appetunt. . . Bona erant ab initio omnia quae creavit Deus."

Im Uebrigen vergl. die ausgezeichneten und genauen Register V. I.—CXLIV.

[1]) gemeint ist Herbert v. Cherbury.

[2]) Descartes (1596—1650). Oeuvres de Descartes ed. Adam und Tannery, Correspondance II, 596 f. Paris 1898.

Sinn dann am klarsten getroffen werden, wenn wir transszendental in seiner eigentlichen Bedeutung als „überragend“ verstehen. Die Wahrheit ist ein so überragend klarer Begriff, daß es unmöglich ist, ihn nicht zu kennen. Die große Schar der von Descartes beeinflußten Denker habe ich auf ihr Verhältnis zu dem vorliegenden Problem nicht untersuchen können. Es ist doch unwahrscheinlich, daß der Begriff, der bei Descartes garnicht berührt ist, bei seinen Schülern von Bedeutung sein sollte.[1]) Die Haupttradition für die Transszendentien scheint eben ausschließlich in der deutschen Scholastik zu bestehen. So wird es verständlich, wenn einzig bei deutschen Kartesianern auf die Lehre von den Transszendentien Bezug genommen wird. Johann Clauberg (1625—1665) nimmt scheinbar nur den überlieferten Sinn der transszendentalen Terminologie auf, wenn er die gemeinschaftliche Prädikation von allen Dingen und die Ueberkategorialität als die wesentlichsten Kriterien der Transszendenz hervorhebt, und danach an erster Stelle die ens unum verum bonum unter die Transszendentien rechnet.[2]) Es könnte höchstens als eine Verschärfung der üblichen Charakteristik erscheinen, wenn zu der Aussagbarkeit von Gott und allen geschaffenen Dingen noch die Wechselprädikation voneinander besonders betont wird. Das hat man in der älteren Scholastik zwar nie übersehen, aber es ist zum mindesten terminologisch ihm eigentümlich, wenn er den „Konnex“ der Transszendentien zum „Innex“

---

[1]) Auch bei dem, was ich von Malebranche gelesen, ist mir der Terminus nicht begegnet.

[2]) Clauberg, Opera Philosophica, Amsterdam 1691.

p. 504 zu Desc. Princ. Art. 48 „quae ad omnia genera se extendunt, quae Transcendentia dicuntur.“

p. 283 „Quae autem sic rebus communia sunt, ut omnes earum classes (quo nomine vulgo intelligunt decem praedicamenta) exsuperant, uno nomine appellantur Transcendentia, was allen und jeden Dingen gemein ist, τὰ πᾶσιν ἑπόμενα, quod in supremo rerum omnium apice concepta, omnia permeent et ambiant, ad omnia genera pertineant; huiusmodi sunt ens unum verum bonum etc.“

vertieft wissen will.[1]) Auch im einzelnen finden sich bei ihm weithin nur die Bestimmungen wieder, an die die Tradition sich fortwährend gehalten hat. Aber selbst hier ist ihm manche Formulierung eigen, ganz abgesehen davon, daß er durch die freilich nur kümmerlichen Versuche, eine deutsche Terminologie zu begründen, den Eifer und die Aufmerksamkeit des deutschen Lesers zu steigern hofft.[2]) Er sucht die Unterscheidung von res und aliquid gegen das Seiende dadurch zu rechtfertigen, daß er dreierlei „significationes entis" auseinanderhält. Im weitesten Sinn umfaßt das Seiende als „Intelligibile" „alles, was nur gedacht und gesagt werden kann", so daß auch das Nichts, insoweit es als gedacht doch ist, zu ihm gehört. Wenn aber das Gedachte in unserm Denken keinen Widerspruch einschließt[3]), so daß wir urteilen, es sei oder könne zum mindesten sein in der Natur der Dinge, so kommt ihm nicht nur ein subjektives, sondern ein reales Sein zu, ein reale quid, welches Clauberg als aliquid, τί, ichts oder etwas bezeichnet.[4]) Das aliquid ist das Andere, dem Intelligibile Entgegengesetzte, insofern es ist, auch wenn es niemand denkt. Die Synthese zu beiden vertritt der Begriff des

---

[1]) p. 283 „Haec enim non modo de Deo rebusque creatis omnibus, verum etiam de se invicem praedicantur, ut cum veritas una et unitas vera dicitur."

p. 279. „Transcendentia illa non solum connexa, verum etiam innexa sibi sunt."

[2]) p. 321 „avida et jejuna sunt scripta, quae ex meris constant regulis, praesertim si de rebus agatur valde generalibus; itaque vocabula synonyma adhibui, addita etiam distinctione, si quae esset inter ea: atque hic Germanicis quoque vocibus usus sum, quoniam haec lingua singulari virtute atque emphasi pollet, et novus hic atque insolitus transcendentia exprimendi modus lectorem Sermonis Teutonici peritum excitat et ad majorem attentionem invitat."

[3]) ib. p. 289: „wenns kein unmöglich Ding ist, wie etwa ein bleierner Goldgulden oder viereckigter Zirkel".

[4]) ib. „ei non modo esse objectivum, verum etiam esse reale attribuimus".

Dinges, der zugleich das reale Sein mit seinen Beschaffenheiten bedeutet. [1])

Von diesem Dinge sind die transszendentalen Attribute unabtrennbar. „Ein jedwedes Ding ist ein Ding, ist ein wahres Ding, ist für . . sich gut und hat seine Vollkommenheit.“ [2]) Das unum bezeichnet das „in se indivisum, was in sich unzerteilt ist.“ [3]) Die Wahrheit, die transszendental genannt wird, und die nicht nur auf oratio und mens, sondern auf alle Dinge bezogen wird, ist schlechthin einfach. Gerade hier aber kommt der innere Gegensatz Claubergs zur Schulphilosophie zum Ausdruck. Das Wahre erscheint hier nicht als transszendente passio entis, sondern als Uebereinstimmung jedes Dinges mit seiner „Idee“ oder „Definition.“ [4]) Aehnlich wird die Gutheit des Dinges rein als Konsequenz seiner Wahrheit bestimmt: „nam si eam habet essentiam, quam habere debet, hoc est, si verum est, ubique bonum censeri debet.“ [5]) Clauberg übernimmt nicht gedankenlos die Formulierungen der Tradition, sondern sucht für sie im Rahmen der Kartesischen Lehre einen Sinn

---

[1]) ib. p. 290: „Haec significatio attenditur, cum rem et modum rei (die Sache, und die Beschaffenheit, Weise oder Gelegenheit der Sache) . . distinguimus.

[2]) ib. p. 302.

[3]) ib. p. 303.

[4]) p. 307 „veritas . . . simplex, a qua verum aurum, verus Deus, vera fides, vera fortitudo, verum corpus appellatur, veritas Metaphysica et Transcendentalis dicitur.“

p. 208. „quoniam res omnis cum sua idea sive definitione convenit, quippe quae nihil aliud est, quam essentiae eius repraesentatio et explicatio . . . patet omne ens esse verum.“ Vgl. die folgende Konsequenz dieser Definition: „verum solet etiam appellari sincerum, rectum . . considerâ hic naturam Transcendentium in illis loquendi modis, ipsissima veritas est, nativa, genuina veritas . . . ubi veritas de veritate praedicatur. Nempe Transcendentia semetipsa transcendunt, dum non modo hoc de illo, verum etiam idem de eodem quodammodo affirmatur.“

[5]) p. 311. Clauberg weist hier auf die Verwandtschaft des so bestimmten Wahren und Guten: ein „guter Syllogismus“, „gutes Latein.“

aufrechtzuerhalten. Die transszendentalen Prädikate müssen es sich gefallen lassen als diversi de re eadem cogitandi modi bestimmt zu werden.[1]) Darin sieht er die eigentliche Aufgabe seiner Beschäftigung mit ihnen,[2]) aber er verhehlt sich andererseits nicht, daß die Lehre von den Transcendentia nicht das Ziel der philosophischen Erkenntnis ausmachen kann, da diese Begriffe von der erstrebten „Klarheit“ und „Deutlichkeit“ am weitesten entfernt sind.[3])

Daß Spinoza (1632—77) einer der wenigen unter den größeren Denkern dieser Zeit ist, die sich eingehend über die Schultradition der Transcendentia äußern, kann uns nicht verwundern. Denn Freudenthal hat es in seinen langjährigen Spinoza-Studien erwiesen, daß es nicht mehr angängig ist, ihn einseitig aus der Philosophie Descartes' und seiner Schüler zu erklären. Man braucht dabei garnicht allein auf seinen frühen Bildungsgang zu verweisen, der ihn mit der altjüdischen und arabischen Spekulation bekannt machte, sondern auch die niederländischen Mannesjahre versetzten ihn in eine Umgebung, in der ähnlich wie in Deutschland eine neue Scholastik über den Resten der alten erblüht war. Freudenthal[4]) hat es zuerst gegen Kuno Fischer erweisen müssen, daß Spinoza besonders in den Cogitata metaphysica eine Fülle scholastischen Gutes verwertet hat. Was er in Bezug auf die transszendentalen Begriffe anführt, scheint mir nun nicht so sehr auf die spanische Scholastik etwa eines Suarez zu-

---

[1]) p. 279.

[2]) ib.

[3]) p. 321 „quod omnes scientiae eo jure merito referantur, ut mens humana ad claros ac distinctos rerum conceptus provehatur. At ea quae in Metaphysicis traduntur, cum transcendentia, id est valde generalia et abstracta sint omnia, ad eiusmodi finem assequendum non videantur apta esse: quia quo generaliora, eo magis confusa et obscura esse solent.“

[4]) Vgl. hierzu und zum folgenden die gelehrte Arbeit: Spinoza und die Scholastik, in den Philos. Aufsätzen für Eduard Zeller. Leipzig 1887. p. 83 ff. besonders p. 109.

rückzugehen, wiewohl auch hier gewiß starke Beziehungen vorhanden sind,[1]) sondern vor allem auf die Metaphysik der damals eben auch in den Niederlanden weit verbreiteten Kompendien der protestantischen Scholastik. Heerebord „nennt . . als namhafteste Metaphysiker außer seinem Lehrer Burgersdijck ... Combachius, Stahl, Alsted, Timpler, Scheibler, Martini und Scharf . ."[2]) Wenn Freudenthals eingehende Studien über die einzelnen Abhängigkeiten ergeben haben, daß die Beziehungen Spinozas zu Suarez, Martini,[3]) Combachius-Scheibler und Burgersdijck am engsten sind, so scheint hier mehr der Zufall als eine innere Notwendigkeit entschieden zu haben; denn an sich möchte man es für wahrscheinlicher halten, daß die reformierten Schriften ihm näher gelegen hätten. Aber gerade Scheiblers und Martinis Werke bieten ja eine Fundgrube historischen Wissens, und so mochten sie besonders geschätzt sein. Im allgemeinen allerdings haben wir doch Grund, bei einzelnen Abhängigkeiten mit größter Vorsicht zu verfahren, denn es ist bekannt, in welch hohem Maße die von Thomas und Duns Scotus schon gebrauchten Formulierungen das ganze Mittelalter hindurch in mannigfachen Variationen immer wiederkehren. Von einer Individualität des Ausdrucks kann hier im Allgemeinen nicht die Rede sein, und die in dieser Hinsicht bestehenden philologischen Interpre, tationsmittel müssen hier notwendig versagen. So wollen wir lediglich das bei Spinoza vorliegende sachliche Material zur Darstellung bringen. Die Hauptstelle für die transszendentalen Begriffe findet sich im 1. Buch der Cogitata Metaphysica, zu der das 2. Buch der Ethica Lehrsatz XL Schol. 1 noch eine Ergänzung bringt. Die Cogitata Meta-

---

[1]) vgl. Freudenthal l. c. 92 ff. und v. Dunin-Borkowski der junge Spinoza. Münster 1910 p. 512.

[2]) Freudenthal l. c. p. 105 ff.

[3]) Gemeint ist Jacob Martini. Auch Cornelius Martini war ein bekannter Metaphysiker.

physica handeln von dem Begriff des Seienden und seinen Affektionen. Die transszendentalen Termini [1]) werden von fast allen Metaphysikern für die allgemeinsten Bestimmungen des Seins gehalten, alles Seiende ist bestimmt durch das Eine, Wahre und Gute. [2]) Wenn das Eine etwas Reales außerhalb des Intellekts bedeuten soll, [3]) so bleibt uns doch diese Erklärung die Bestimmung schuldig, die durch das Eine an dem Sein getroffen wird. Für Spinoza darf die unitas ebenso wie ihr Korrelat die multitudo nur ein Modus des Denkens sein, dadurch wir den Gegenstand von anderen ähnlichen Gegenständen trennen; sie ist von dem Gegenstande selbst in keiner Weise unterschieden und fügt dem Seienden nichts Reales hinzu. Dadurch wird das unum des absoluten Charakters entkleidet, es wird in die Relativität der Denkbestimmungen einbezogen, wo es doch jenseit aller Bezüglichkeit das transszendente Wesen erklären sollte. Noch schärfer tritt die Opposition Spinozas gegen das transszendentale verum hervor, dem er sogleich das falsum gegenüberstellt. Wir erkennen die Schulung des Thomas Hobbes, wenn er es zu einem Produkt der Konvention nivelliert. Wahr und falsch sind lediglich Bestimmungen unserer Vorstellungen, sie gehen nur auf Erzählungen oder Naturgeschichten in unserm Kopfe, und können auf die außer uns befindlichen Dinge nur metaphorisch übertragen werden. Von wahrem und falschem Golde können wir nur gleichnisweise sprechen, gleich als ob das Gold uns von seinem inneren Wesen erzählte. Daher ist es völlig sinnlos, das verum als eine transszendentale Bestimmung des Seins anzusehen, von dem es doch nur uneigentlich oder

---

[1]) Benedicti De Spinoza, Opera ed. Van Vloten und Land Tom. III, 202: terminos transcendentales . . . transeo.

[2]) ib. III, 202: „dicunt [Metaphysici] enim, omne Ens esse Unum, Verum, et Bonum.“

[3]) Von den protestant. Scholastikern kommen für solche Auffassung eigentlich nur Keckermann und seine Schüler, aber auch nur bedingt in Betracht.

„rhetorisch“ gebraucht werden kann.[1]) Es hat mit dem alten Begriff des verum transcendentale nichts mehr zu schaffen, wenn Spinoza im Anschluß an Descartes einerseits die Klarheit und Deutlichkeit, andererseits die Gewißheit zum Kriterium der Vorstellung des Wahren (idea veri) macht. Entsprechend ist auch das bonum kein Prädikat, das dem Seienden in absoluter Bedeutung zukäme. Es wird lediglich „respektiv“ gebraucht, insofern ein und dasselbe Ding in verschiedener Beziehung gut und böse sein kann. Diejenigen, welche nicht aufhören ein bonum Metaphysicum zu postulieren, sind in einem falschen Vorurteil befangen, sie verwirren die distinctio Rationis mit der distinctio Realis. Wie das bonum, verhält sich auch das perfectum, das Spinoza einigen neueren Metaphysikern, vor allem Scheibler und Burgersdijck zuliebe, dem bonum beifügt.[2]) Auch das Vollkommene kann stets nur bezüglich prädiziert werden, außer wenn man die unendliche Vollkommenheit Gottes im Auge hat.

In ähnlicher Weise geht Spinoza in der Ethik[3]) mit den drei „transszendentalen Terminis“ des ens, res und aliquid ins Gericht. Der menschliche Geist hat nur die Fähigkeit, eine begrenzte Zahl von Vorstellungsbildern zu gleicher Zeit deutlich zu unterscheiden. Sie verwirren sich untereinander, wenn diese Grenze in hohem Maße überschritten wird. „Sobald sich dagegen die Vorstellungsbilder im Körper gänzlich verwirren, wird auch die Seele sich alle Körper verworren und ohne alle Unterscheidung vorstellen, und sie gleichsam unter Einem Attribut zusammenfassen, nämlich unter dem Attribute des Wesens, Dinges usw.“[4])

---

[1]) vgl. III, 202 f. Das Beispiel auch bei Suarez Disp. VII s. 7. p. 204 vgl. Freudenthal l. c. p. 110.

[2]) Die Tendenz, das Vollkommene den einfachen Affektionen des Seienden beizurechnen, ist ein allgemeines Kennzeichen der neueren Entwickelung und nicht etwa auf Scheibler und Burgersdijck beschränkt.

[3]) Opera I, 103 ff.

[4]) Nach der deutschen Uebersetzung von O. Baensch 2. Aufl. p. 79.

In ganz analoger Weise sucht Spinoza das Wesen der Universalien zu begreifen, indem er ihren psychologischen Ursprung in dem Zurücktreten der konkreten Einzelmerkmale vor den abgeblaßten Gattungscharakteren aufdeckt. „Daß unter den transszendentalen Bestimmungen nur modi cogitationis verstanden seien, ist Spinozas Lehre, der durchaus nicht alle Metaphysiker widersprachen.“ [1]) Wir erkannten es sogar als die durchgängige Ansicht der Scholastiker, daß die passiones entis bloß logisch sich unterscheiden. Wenn Freudenthal mit jenem Satze auf ein erkenntnistheoretisches Verhältnis hinweisen will, dann allerdings hieße das das Problem von Erkenntnis und Gegenstand, von Begriff und Sache aufrühren, und wir würden in einen Abgrund von Problemen eingetaucht, die wir lieber unangetastet lassen wollen. Für Spinoza bedeuten die transcendentia sicher bloße modi cogitationis auch im „erkenntnistheoretischen“ Sinn, wie es auch die psychologische Abschweifung der Ethik andeutet.

Von Spinoza sind die Transcendentia auch auf den jungen Berkeley (1685—1753) übergegangen, in dessen „Commonplace-Book“ (1705—08) wir die Notiz finden: „Ens, res, aliquid dicuntur termini transcendentales. Spinosa p. 76, prop. 40. Eth. part. 2, gives an odd account of their original. Also of the original of all universals. — Homo, Canis etc.“ [2]) Ob der in seinen späteren Schriften vorkommende Gebrauch des Wortes transszendental auf diese historische Reminiszenz zurückzuführen ist, wird schwer zu entscheiden sein, zumal der Terminus dort in einem allgemeineren, die Natur der Metaphysik gegenüber den Einzelwissenschaften auszeichnenden Sinne gebraucht wird. [3]) „Mathematicians though they deduce their theorems from

[1]) Freudenthal p. 109 verweist auf Thomas, Fonseca, Suarez und Scheibler.

[2]) The Works of George Berkeley ed Al. Campbell Fraser Oxf. 1901. Bd. I, p. 52.

[3]) Auf das Folgende hat Cassirer, Gesch. d. Erk. Probl.² II. p. 324 f. bereits eingehend hingewiesen.

a great height of evidence, yet their first principles are limited by the consideration of quantity. And they do not ascend into any inquiry concerning those transcendental maxims which influence all the particular sciences, each part whereof, Mathematics not excepted, doth consequently participate of the errors involved in them.“ [1]) Ganz analog ist die Forderung des „Analyst“: „Whether there be not really a philosophia prima, a certain transcendental science superior to and more extensive than mathematics, which it might behove our modern analysts rather to learn than despise.“ [2]) Die transszendentale Wissenschaft und die transszendentalen Maximen, die hier gegenüber der einzelwissenschaftlichen Betrachtung gefordert werden, sind, wie Cassirer es bereits betont, [3]) nicht Forderungen, die in den Problemkreis der Kritik der reinen Vernunft weisen, sondern die ganz in den Umkreis der alten prima philosophia, der alten Metaphysik hineingehören, und möglicherweise auch terminologisch in ihr wurzeln. [4])

Georg Wilhelm Leibniz (1646—1716) war ein genauer Kenner der scholastischen Philosophie, und als solcher hat er sicherlich auch Kenntnis gehabt von der großen historischen Rolle, die im Rahmen der Metaphysik die transszendentalen Begriffe spielen. Umsomehr muß es auffallen, daß Leibniz in diesem Betracht selbst im Briefwechsel mit

---

[1]) Opera I, 324. Principles of Human Knowledge.

[2]) Opera III, 58. The Analyst. Query 49.

[3]) Cassirer l. c. p. 324 „Aber die Grenzbestimmung erfolgt nicht in fundamentaleren logischen Grundsätzen, sondern wird durch den Ausblick in ein absolutes Reich stoffloser Wesenheiten gewonnen.“

p. 325. „Es kann keinen schärferen Gegensatz geben, als zwischen der transszendentalen Wissenschaft Berkeleys, die über dem Erfahrungswissen ein neues Sein zu erbauen unternimmt, und dem transszendentalen Idealismus Kants, der die logischen Grundlagen der Erfahrungserkenntnis selbst zu begreifen und zu sichern sucht.“

[4]) Vgl. auch Berkeley Op. I, 527. (De Motu). „In philosophia prima, seu metaphysica, agitur de rebus incorporeis, de causis, veritate et existentia rerum.“ etc.

katholischen Gelehrten oder protestantischen Theologen den Begriff kaum irgend verwertet. Darin liegt doch eine bewußte Mißachtung der zeitgenössischen Schulphilosophie, die in ihren Kompendien den Begriff des Transszendentalen zu Tode traktiert hatte. Von dieser Scholastik wollte Leibniz nichts wissen, sondern ihm war es in seinem Studium der Scholastik neben dem seltsamen Interesse für die Lullische Begriffskunst[1]) um die ernsthafte Förderung logischer Probleme zu tun. Der Transszendentalbegriff aber war durch seine Popularisierung und Nivellierung durch die zeitgenössischen Philosophen so gründlich entwertet, daß er vielmehr das ernsthafte logische Problem, das ihm bei Thomas und Duns Scotus noch innewohnte, eher verschleierte als entdeckte. Zudem hatte Leibniz in seiner Mathematik einen ganz neuen Transszendenzbegriff aufgestellt, der ihn vor einer Vermischung desselben mit dem alten Transszendental der Metaphysiker doppelt vorsichtig machen mußte.

Leibniz eröffnet seine schriftstellerische Laufbahn mit der „Disputatio Metaphysica de Principio Individui," die im Jahre 1663 in Leipzig erschien. Dieses ist die einzige Schrift Leibnizens, in der ich dem Terminus transszendental im Sprachgebrauch der alten Metaphysik begegnet bin. Diese Schrift verrät „einiges", aber „nicht genaueres" Studium der Scholastik, wie schon Heinze[2]) in seinem Grundriß betont. Diese Bemerkung ist wohl dahin zu ergänzen, daß sie vor allem ein an der zeitgenössischen protestantischen und katholischen Neuscholastik orientiertes Studium der alten Scholastik erkennen läßt. „Ramoneda respondet: Unum et Ens formaliter differre, quamvis materialiter sint idem. Per τὸ formaliter intelligit differre ratione. Ergo etiam principia, unius numero et Entis ratione differunt, Soncinas ait, Arist. IV. Met. 2., unde hoc argumentum sumunt, non loqui de unitate numerali, sed transcendentali.

---

[1]) Gerade bei Lullus konnte aber Leibniz auch tiefere Einsichten für seine Philosophie entlehnen.

[2]) Ueberweg-Heinze[10] Berlin 1907 p. 204.

Verum et illa est Transcendens, et non datur unitas realis speciei praeter numeralem.“ [1]) Es handelt sich hier also um den alten Gegensatz einerseits zwischen dem unum numerale und dem unum transcendentale, und andererseits zwischen der bloß logischen oder realen Unterscheidung zwischen dem Seienden und seinen Affektionen, wie er traditionell zwischen den Thomisten und Scotisten zum Austrag kam. Wir können nicht untersuchen, wo sonst etwa bei Leibniz sich noch Reste der alten Transcendentia-auffassung erhalten haben und führen nur wenige Belegstellen dafür an, daß ihm dieses begriffliche Problem jedenfalls bekannt war.[2])

Wir wenden uns hier in aller Kürze dem in den mathematischen Untersuchungen Leibnizens eine große Rolle spielenden Begriffe transcendens zu, der als solcher in eine Geschichte der Mathematik hineingehört, und in sie geradezu den Terminus der Transszendenz eingeführt hat, und der für uns ein lediglich terminologisches Interesse haben darf. „Caeterum Transcendentium appellationem, nequid a me praeter rationem in phrasi Geometrica novari putes, sic accipio ut Transcendentes quantitates opponam ordinariis vel Algebraicis. Et Algebraicas quidem vel Ordinarias voco quantitates, quarum relatio ad datas exprimi potest algebraice, id est per aequationes certi gradus primi, secundi, tertii etc. quales quantitates Cartesius solas in suam Geometriam recipiebat. Sed Transcendentes voco, quae omnem gradum algebraicum transcendunt. Has autem exprimimus vel per valores infinitos et in specie per series (neque enim ipsas Series Transcendentales voco, sed quantitates ipsis exprimendas), vel per aequationes finitas, eosque vel differentiales vel exponentiales. Et quidem expressionem Transcendentium exponentialem

[1]) Leibniz, Philos. Schriften ed. C. J. Gerhardt, IV, 19. Berlin 1880.

[2]) Vgl. II, 290 ff. bes. 304 ff. im Briefwechsel zwischen Leibniz und des Bosses, sowie in den „Philos. Abhandlungen“ von Bd. VI u. VII. Die „Theodizee“ knüpft auch die Beziehungen der Begriffe zur Trinität wieder an.

pro perfectissima habeo, quippe qua obtenta nihil ultra quaerendum restare arbitror, quod secus est in ceteris." [1]) Der Transszendenzbegriff in der Mathematik hängt aufs engste mit der ganzen Neu-Orientierung der Mathematik zusammen, die in der Infinitesimalmethode ihren tiefsten Ausdruck fand. Hier wie dort schritt Leibniz bewußt über den Stand hinaus, in dem Descartes die Mathematik belassen hatte.[2]) Terminologisch wird das Wort transcendens in den mannigfachsten Variierungen und Verbindungen gebraucht.[3])

[1]) Leibnizens mathem. Schriften ed. C. J. Gerhardt Bd. IV p. 26 f. Halle 1859.

Vgl. auch: IV, 506 (an Tschirnhaus).

„Quia deinde in scripto tuo calculum meum transcendentem paulo arctius accipere videris, scito eius nomine designari a me omnem calculum, quo tractantur transcendentes curvae vel quantitates, hoc est, ubi incognita vel indeterminata non potest exprimi per aequationem certi gradus."

IV, 456 f. „alioqui enim etiam quantitates transcendentes seu (si ita appellare libet) non analyticae per aequationes, sed transcendentes (in quibus incognita exponentem ingreditur) exprimi possent."

IV, 480. „Caeterum tres habeo calculos transcendentibus etiam applicabiles, unum per differentias seu quantitates infinite parvas, alterum per series infinitas, tertium per exponentes irrationales, ex quibus novissimus habet aliquid prae caeteris. . ."

II, 76. „Pour ce qui est des expressions exponentiales, je les tiens pour les plus parfaites des toutes les manieres d' exprimer les transcendantes. Car les exponentiales donnent une équation finie, ou il n' entre que des grandeurs ordinaires quoyque mises dans l' exposant, au lieu que les séries donnent des équations infinies; et les équations différentiales, quoyque finies, employent des grandeurs extraordinaires scavoir les différences infiniment petites. Et tout ce que je souhaite pour la perfection de la géométrie, c'est de pouvoir réduire les autres expressions transcendantes aux exponentiales."

[2]) IV, 446. „Caeterum hujus calculandi rationis circa transcendentia ne primi quidem aditus Cartesio fuere noti, non defectu ingenii, sed defectu reflexionis."

[3]) Einerseits beachteten wir schon einen Wechsel zwischen transszendent und transszendental. Ferner:

II, 61. „Ainsi j'ay ces expressions exponentiales (que vous appellés en riant supertranscendentes) . . ."

IV, 524 Adverbial transcendenter, ebenso IV, 485.

## 7. Der Deutsche Dogmatismus des 18. Jahrhunderts.

Leibniz hat trotz seines eingehenden Studiums der scholastischen Philosophie die Tradition der Transszendentia so gut wie nirgends im Zusammenhang berührt. Gerade diese Begriffe, die mit dem Zusammenbruch der Schulmetaphysik unlöslich verknüpft waren, mochten am wenigsten zu einer Neubelebung anregen. Und so ist statt Leibniz erst Kant zum kritischen Erneuerer dieser Begriffe geworden, die nun bei Wolff und in der Wolffischen Schule längst nicht mehr die fundamentale Bedeutung wie ehedem innehaben. Wenn der Geist der klassischen Philosophie, die bei Leibniz in der Korrelation von Philosophie und Wissenschaft zum Durchbruch kommt, von Christian Wolff der deutschen Popularphilosophie auch nicht vermittelt wurde, so wirkte doch die philosophische Persönlichkeit Leibnizens an sich in solcher Art, daß die Skepsis bezüglich der scholastischen Systematik entscheidend durchdrang. Jakob Friedrich Reimmann giebt dem vierten Bande seiner „Einleitung in die Historiam Literariam derer Teutschen“ [1]) ein Bildnis mit auf den Weg, das in köstlicher Weise die wissenschaftliche Stimmung der Zeit kennzeichnet. Wir sehen in einem Prunkgespann drei vornehme Damen sitzen, die durch ein fliegendes Band über ihrem Kopfe sich als Jurisprudentia, Theologia und Medicina ausweisen. Sie repräsentieren also die drei höheren Fakultäten, in denen die wissenschaftliche Bildung ihren traditionellen Gipfelpunkt erreicht; die Rosse vor dem Wagen, die von der Jungfrau Sapientia gezügelt werden, stellen die Philosophia und die Philologia dar. Wir verstehen es aus dem besonderen Zwecke Reimmanns, wenn ihnen noch als ein Fackelträger

---

IV, 27 transcendentaliter expressae.

Ferner andererseits:

I, 168 Geometria transcendens I, 184 Algebre transcendente.
II, 50 les courbes transcendantes. II, 188 lignes transcendentes.
II, 267 solutions transcendantales. IV, 265 Analysis transcendens.
IV, 272 quantitas transcendens.

[1]) Hall im Magdeburgischen 1710.

die Historia Literaria voranleuchtet. Auf der Rückseite des Wagens aber treibt die Stultitia vergebens ihre kraftlosen Esel an, die sich als Critica literalis und Philosophia scholastica ausweisen. Der letzteren also war man jedenfalls gründlich überdrüssig, aber letzthin erscheint an der Meinung, daß die Philosophie doch nur das Instrument zur eigentlichen Weisheit sei, nichts geändert, wird doch die Philologie zu ihrer leibhaftigen Schwester gemacht. Ueber diese Anschauung vermag sich im Allgemeinen auch die Wolffische Schule nicht zu erheben, und die Ontologie gilt nur als das Instrument für Kosmologie, Psychologie uud Theologie.

Trotzdem muß bekannt werden, daß äußerlich mit Christian Wolff (1679—1754) tatsächlich eine große Umwälzung in der Geschichte der Universitätsphilosophie einsetzt. Zum Vermittler von Leibniz' klassischem Geiste war er zwar nicht bestimmt, aber die Metaphysik der Transcendentia wurde durch ihn vollends gebrochen. Er versucht einen neuen Aufbau der ontologischen Disziplin, die nun auch ihren sachgemäßen Titel nach den grundlegenden Elementen des Seienden empfängt. Dazu wird die nun nicht mehr durch die unermeßliche Tradition beschwerte Ontologie, wie der neue Name für die Metaphysik lautet, enger auf die Wissenschaften bezogen. Das wissenschaftliche Bedürfnis der Deutschen Philosophie hatte sich, trotzdem in anderen Ländern sich schon längst, von der Philosophie begünstigt, eine selbständige Naturwissenschaft entwickelt hatte, bis vor kurzem meist noch in Kommentaren zur Physik und Psychologie des Aristoteles erschöpft. Erst Leibniz war unter den deutschen Philosophen trotz Kopernikus und Kepler der erste, der eine innere Beziehuug hatte zur exakten an der Mathematik methodisch orientierten Naturwissenschaft. In seinem Zeitalter machte sich bei Christian Thomasius und Jo. Franciscus Buddeus der leise Wunsch nach einem Anschluß an die Wissenschaften geltend. Bei Thomasius wurde dies Bedürfnis vor allem genährt durch seine Stellung zur Jurisprudenz, die ihn mit Hobbes

und Grotius in Verbindung brachte, und ihm die Unzulänglichkeit des geschichtlichen Anschlusses an Aristoteles auch für die praktischen Disziplinen klar machen mußte. Buddeus hingegen veröffentlichte als zweiten und dritten Teil seines philosophischen Systems eine wenigstens äußerlich von dem Anschluß an Aristoteles freie theoretische und praktische Philosophie. Diese Tendenz kommt jetzt bei Wolff zu siegreichem Durchbruch, zwar nicht im Sinne Leibnizens, dem die Wissenschaft schon gleichsam als ein Faktum für die Philosophie zum Grunde liegt, das sie zu legitimieren hat, nicht in diesem erst durch Kant zum methodischen Abschluß gekommenen Sinne, sondern primitiver und dogmatischer will Wolff die philosophischen Grundbegriffe bis in die Wissenschaften hinein zur Durchführung bringen. So entstehen jetzt als die beständigen Teile der Metaphysik neben der Grunddisziplin der Ontologie die Kosmologie, Psychologie und Theologie. Dieses System hat Wolff in seinen Marburger Arbeitsjahren in ungeheuer umfangreichen Werken zur Durchführung gebracht. Dabei ist in der Ontologie [1]) der Begriff der Transcendentia völlig zurückgetreten, aus ihm wird nicht mehr die Struktur für den Aufbau der Metaphysik entnommen, und es fragt sich, was Wolff an seine Stelle gesetzt hat. Der vorliegende Zusammenhang fordert das besondere Augenmerk darauf, welche Reste der alten Transszendentienspekulation sich noch behauptet haben.

Die Ontologie behandelt zunächst die grundlegenden Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, in einem zweiten Teile die Begriffe Essentia und Existentia, in einem dritten Teile die Affectiones Entis. Neu ist an dieser Disposition die Voranstellung der beiden Grundprinzipien, aber im übrigen sieht man, daß innerlich der Bruch mit der alten Scholastik garnicht so radikal ist. An ihrem Orte kommen auch die alten transszendentalen Grund-

[1]) Philosophia rationalis sive Ontologia. Editio Nova Frkf. u. Leipz. 1736.

prädikate zu ihrem Recht, wenn schon sie in der Einteilung der Affectiones nicht mehr zum Leitprinzip genommen werden. Unter den Bestimmungen der Quantität erscheint die transszendentale Einheit.[1]) „Ens omne ita est aliquid, ut nihil aliud praeter ipsum, idem esse possit.“ Die Elemente der Arithmetik bezeugen es, daß gerade dieses Moment das Eine repräsentiert. So wird der scholastische Satz von dem „omne ens est unum“ aufrechterhalten. Diese Einheit wird als die „unitas transcendentalis“ ausgezeichnet und als Vernichtungsinstanz gegen alle willkürlichen Begriffe aufgerufen.[2]) Sie wird auch ausdrücklich der bloß arithmetischen Einheit als der „unitas numerica“ entgegengestellt.[3]) — Im letzten Kapitel der allgemeinen Metaphysik „De Ordine, Veritate et Perfectione“ kommen örtlich getrennt die alten Gefährten des Einen, das Wahre und Gute zur Besprechung.[4]) Die transszendentale als die den Dingen selbst einwohnende Wahrheit (veritas transscendentalis) ist die Ordnung in der Mannigfaltigkeit des Zugleichseienden und Aufeinanderfolgenden. Das Seiende wird somit zum wahrhaft Seienden, wenn in den Bestimmungen, die demselben Dinge zukommen, Ordnung vorgefunden wird: „omne ens est verum.“ Die Quelle der Wahrheit in den Dingen aber kann nur durch den Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes gewährleistet werden: „datur in ente veritas, quatenus ea quae insunt, per ista principia determinantur.“[5]) Dadurch wird nun aber nicht die Logik zur Richterin über das wahrhaft Seiende herbeigerufen, denn jene beiden Prinzipien sind ja nach Wolff eben Prinzipien des Seienden und nicht des Denkens, sondern die transszendentale Wahrheit wird zum Bürgen der logischen Wahrheit, ist erst der

[1]) ib. p. 261 ff.

[2]) ib. „ad fugandos conceptus arbitrarios“.

[3]) p. 262.

[4]) p. 360 ff.

[5]) ib. p. 385.

Grund der Möglichkeit logischer Wahrheit,[1]) und damit garantiert sie die Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt.[2]) In der transszendentalen Wahrheit offenbart sich für Wolff die grundlegende Bedeutung der beiden obersten Prinzipien seiner Ontologie, die mit dem Grunde des Seins zugleich die Möglichkeit der Wissenschaften verbürgen. Die wesentliche Bedeutung der neuen Definition der transszendentalen Wahrheit gegenüber dem scholastischen Begriff derselben liegt in ihrer Begründung auf die Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, die für Wolff in der Tat die radikalsten Grundbegriffe seiner Metaphysik sind. — Die Vollkommenheit (Perfectio) ist die Zusammenstimmung in der Mannigfaltigkeit.[3]) Sie ist nichts anderes als die von den Scholastikern sogenannte bonitas transcendentalis.[4]) Das Menschenleben als ein Komplex freier Handlungen ist vollkommen, wenn die einzelnen Handlungen alle Einem Ziele entgegenstreben.[5]) Die Unvollkommenheit aber entsteht aus dem dissensus in varietate, und wird das Böse (malum) genannt. „Omnis perfectio habet rationem quondam generalem, per quam intelligitur cur ea, quae perfecto insunt, ita se potius habeant quam aliter, seu talia potius sint ac tanta quam alia.“[6]) Die Ratio perfectionis ist es wiederum, die den deutlichen Begriff der Vollkommenheit von dem verworrenen scholastischen Begriff der bonitas transcendentalis unterscheidet.[7]) Die transszendentale Gutheit oder ihr Synonymon die essentiale Vollkommenheit besteht in der vollständigen Gegebenheit

---

[1]) ib. p. 388 f. „Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur . . in notione subiecti ratio sufficiens, cur praedicatum conveniat subiecto. . . Quare cum veritas logica universalium consistit in determinabilitate praedicati per notionem subiecti; sublata veritate transcendentali, nulla datur veritas logica propositionum universalium.

[2]) p. 386.

[3]) consensus in varietate.

[4]) ib. p. 390.

[5]) ib. p. 391.

[6]) ib. p. 393.

[7]) ib. p. 409.

der zur essentia gehörigen Bestimmungen.[1]) Was hier in dem nach Wolff verworrenen Begriffe der Erfordernisse zur essentia unklar zusammengefaßt wird, das glaubt er durch die Ratio determinans perfectionis zur präzisen Formulierung zu bringen.[2]) Sie ist für das Leben, um beim obigen Beispiel zu bleiben, das der Natur des Geistes und des Körpers angemessene Ziel des Menschen. So folgt aus dem Wolffischen Begriff der Vollkommenheit notwendig, daß in jeder perfectio irgend eine allgemeine ratio zu Grunde liegen muß, die einsichtig macht, warum gerade solches und solches dem Vollkommenen einwohnt, so daß die jeweils gesetzten Bestimmungen (determinationes) des Seins auch die korrespondierende ratio involvieren.[3])

Neben den allgemeinsten Affektionen des Seienden wird ja auch Gott von einigen Scholastikern ausdrücklich über alle kategorialen Bestimmungen hinausgehoben, er ist supra praedicamenta. Solche Spekulationen über ein Genus in dem dann Gott und die Kreaturen gleichsam als Species enthalten wären, bezeichnet er als hypertransszendental.[4])

Das erste Anwendungsgebiet der reinen Ontologie ist die Cosmologia generalis, die auch transcendentalis genannt wird, über sie hat vor ihm noch keiner der Metaphysiker nachgedacht, und doch sind die Begriffe der allgemeinen Kosmologie kaum weniger abstrakt als die der Ontologie, so daß sie wohl einen Platz in der Metaphysik verdienten.[5]) Die transszendentale Kosmologie ist die allgemeine Wissen-

---

[1]) ib. „bonitatem transcendentalem . . . juxta Scholasticos consistere in eo quod aliquid habeat, quae ad entis talis, quale est ens aliquod datum, essentiam requiruntur."

[2]) ib. p. 394.

[3]) ib. p. 410.

[4]) ib. p. 631 „cur Deus, tamquam ens infinitum dicatur a Scholasticis esse supra praedicamenta, et cur difficile sit fingi aliquod genus superius, sub quo Deus et creaturae tanquam species collocentur: immo cur non opus sit, ut de eiusmodi conceptibus hypertranscendentalibus solliciti simus."

[5]) Cosmologia generalis, Frkf. u. Leipz. 1731. Praef.

schaft des Universums, des Kosmos in genere.[1] Es muß doch eine allgemein-wissenschaftliche Betrachtung der Welt geben, die das zu erklären hat, was der wirklichen, existierenden mit jeder möglichen denkbaren Welt gemein ist. Diese allgemeine Wissenschaft von der Welt und den Körpern, aus denen sie besteht, bedarf jener allgemeinsten Grundlagen des Seienden, die die Ontologie bereit stellt, um darauf ihre spezielleren auf die Kosmologie bezüglichen Formulierungen aufzubauen.[2] So unbekannt nun auch der Name dieser Disziplin bisher war, so sind doch die von ihr aufzustellenden Prinzipien zum Teil schon längst in Gebrauch. Aber es ist notwendig, sie der Physik gegenüber als eine besondere Disziplin auszuzeichnen, weil sie sich zur Physik etwa verhält, wie die Ontologie zur übrigen Philosophie, und sie muß im direkten Anschluß an die Ontologie zur Behandlung kommen, weil ihre Prinzipien auch für die Psychologie und natürliche Theologie, als die beiden noch übrigen Disziplinen der Metaphysik von Bedeutung sind, so daß sie nicht nur als die Grundlegung für die Wissenschaft der φύσις, für die Physik angesehen und bis zu ihrer Behandlung zurückgestellt werden kann. Die Welt nun oder das Universum wird definiert als die „series entium finitimorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum.“[3] Die Welt gleicht einer Maschine, in der jede Veränderung durch den modus der Zusammensetzung und durch die Bewegungsgesetze hinreichend bestimmt ist, und ferner bedingen alle Dinge bezüglich ihrer Existenz sich wechselseitig, so daß die Welt ohne Widerspruch und doch zureichend bedingt ist. „In mundo igitur datur veritas transcendentalis.“[4] Der Mechanismus des Kosmos ist eine Quelle transszendentaler Wahrheit, und die Welt ist als ein wahrhaft Seiendes von

---

[1]) Philosophia Rationalis sive Logica. Frkf. u. Lpz. 1728. p. 35 f. 44.

[2]) Cosmologia l. c. p. 1.

[3]) Cosmologia l. c. p. 44.

[4]) ib. p. 71.

einem Gebilde der Einbildungskraft unterschieden.[1]) Da die transszendentale Wahrheit aber über die logische Wahrheit letzthin entscheidet, so ist jetzt allererst eine Natur-Wissenschaft ermöglicht.[2]) Durch die Ewigkeit ihrer essentia und durch die transszendentale Wahrheit der Dinge hängt die Welt von der Ewigkeit Gottes ab. So erweist sich in der veritas transcendentalis die Welt als ein Spiegel Gottes. Aber auch die gerühmten ewigen Wahrheiten der Wissenschaft könnten nicht mit dem Anspruch ewiger Gültigkeit auftreten, wenn nicht durch die transszendentale die logische Wahrheit mit der Ewigkeit Gottes zusammenhinge. So sind diejenigen gründlich im Irrtum, die da meinen logische Wahrheiten für alle Ewigkeit stabilieren zu können, während sie die transszendentalen leugnen, die doch eben vor jenen die metaphysische Priorität beanspruchen müssen.[3])

In den deutschen Schriften ist an sich schon weniger Anlaß zum Gebrauch der uns beschäftigenden Terminologie, und wir werden im allgemeinen auch sehen, daß vor Kant der Terminus transszendental auf die lateinische Sprache durchweg beschränkt bleibt. So mag es immerhin angemerkt werden, daß Wolff ihn gelegentlich auch in seinen deutschen Schriften gebraucht. Kopernikus, Kepler, Newton, Bernoulli werden als Vorgänger und Wegbereiter für die Cosmologia transcendentalis bezeichnet[4]), und die transszendentale Wahrheit wird auch mit deutschen Worten expliziert.[5])

---

[1]) ib. „ut mechanismus mundi sit fons veritatis transcendentalis, quae in mundo tanquam ente datur et quae mundum ens verum efficit atque ab imaginario distinguit."

[2]) ib. p. 72.

[3]) Die ganze Betrachtung nach Theologia naturalis Frkf. u. Lpz. 1736. p. 801 ff. In der Darstellung sind sämtliche Stellen verwertet, in denen der Terminus bei Wolff in dem lateinischen System vorkommt.

[4]) Vernünftige Gedancken von Gott und der Seele des Menschen. 5. Aufl. Frkf. 1733. Bd. II, p. 87.

[5]) ib. p. 90. „Indem hier die Wahrheit durch die Ordnung in den Veränderungen der Dinge erkläret wird, so verstehet man die-

Christian Wolff fühlt sich in entschiedener Kampfstellung gegen die alte Scholastik, und es wäre ungerecht zu bestreiten, daß das neue Gewand, welches er der alten Kathederphilosophie umhing, auch ein besseres gewesen wäre. Im Innersten aber blieb die Metaphysik auch eines Wolff in ihrer Methodik von den großen Errungenschaften des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts unberührt, der alte Kern wurde nur mit einer neuen Schale umhüllt, und ob die Bewegung der Epigonen nun mit dem Titel der Scholastik oder des Dogmatismus gekennzeichnet wird, ist höchstens von historischer Bedeutung. Wenn Ludovici in seiner Geschichte der Wolffischen Philosophie bereits für das Jahr 1737 nicht weniger als 107 schriftstellernde Wolffianer aufführt, so ist das rein äußerlich Beweis genug,[1]) daß diese Bewegung von der protestantischen Scholastik sich nicht sonderlich unterschied. Unter ihnen[2]) ragten Bilfinger (1693—1750) und Martin Knutzen (1713—1751) hervor, und nahmen eine relativ selbständige Stellung gegen Wolff ein. Bei Bilfinger kommt der Terminus transszendental äußerst selten vor, und jedenfalls nicht irgend abweichend von Wolff[3]), und bei Knutzen, der als Lehrer Kants an der Königsberger Universität ein besonderes Interesse beanspruchen dürfte, habe ich den Terminus überhaupt nicht gefunden.[4])

jenige Wahrheit, welche die Welt-Weisen Veritatem transcendentalem genennet, und als eine Eigenschaft des Dinges überhaupt betrachtet angegeben: Denn diese Art der Wahrheit wird dem Traume entgegengesetzet. Der Grund der Wahrheit ist der Satz des zureichenden Grundes, und, weil man auf diesen vor dem nicht acht gehabt, so ist auch kein Wunder, daß man keinen deutlichen Begriff von der Wahrheit herausgebracht."

[1]) Vgl. Vorländer, Karl, Gesch. d. Philos.[3] Leipz. 1911. II, 163.

[2]) Vgl. zur ganzen Bewegung Ueberweg-Heinze Grundriß[11] Berlin 1914. ed. Frischeisen-Köhler III p. 281 ff.

[3]) Bilfinger: Dilucidationes philosophiae de deo, etc. . . Tü. 1725 u. ö. bringen den Terminus 2 Mal!

[4]) Wo man den Terminus am ehesten erwarten könnte, in den „Elementa philosophiae rationalis..." Königsberg 1747 findet er sich nicht.

Er spielt hingegen eine größere Rolle in den Schriften von Joachim Georg Daries (1714—1792), der eine vermittelnde Stellung zwischen den Gegnern und Anhängern Wolffs einnimmt.

Wir fassen zunächst seine Einteilung der gesamten Philosophie ins Auge. „Philosophia est scientia de rerum affectionibus ex illarum notionibus." [1]) Die zwei großen Teile der Philosophie behandeln die res proprie sic dictae und improprie sic dictae, worunter er die rerum operationes versteht: der zweite Teil die Physik und die praktische Philosophie, während der erste Teil das eigentliche Feld der Metaphysik ist. Ihr allgemeiner Teil wird durch die Ontologie vertreten, während der besondere Teil die entia simplicia und die entia composita behandelt. Die allgemeine Wissenschaft über die einfachen Dinge ist die Monadologia generalis seu transcendentalis. „Haec igitur est scientia de iis, quae entia simplicia qua talia possibilia." Die besondere Wissenschaft von den einfachen Dingen gliedert sich in folgende Gruppen:

1. De Elementis = Monadologia speciatim sic dicta.
2. De Animabus = Psychologia rationalis.
3. De Spiritibus = Pneumatica.
   a) De Spiritibus finitis = Pneumatia in specie sic dicta
   b) De Spiritu infinito = Theologia naturalis dogmatica.

Für die Wissenschaften über die zusammengesetzten Dinge gilt folgendes Schema:

α) in genere = Somatologia
β) in specie
  a) in genere = Mechanologia
  b) in specie
    αα) de Mundo mechanico = cosmologia mechanica
    ββ) de aliis machinarum speciebus z. B. = Oeconomia animalis.

---

[1]) Daries: Introductio in Artem Inveniendi seu Logicam. Jenae 1742. p. 172 ff.

Wir vermissen in diesem Zusammenhang die Cosmologia transcendentalis, und Daries widmet auch der Aufklärung über diese Frage einen eigenen Paragraphen. Weil der mundus pneumaticus mit dem mundus mechanicus eine einheitliche Verbindung eingeht, können wir den Begriff einer Wissenschaft aufstellen, die eben diese Verbindung sich zum Problem macht, und dies ist eben die Cosmologia transcendentalis. „Haec igitur est scientia de iis quae per nexum mundi pneumatici atque mechanici qua talis possibilia.“ [1])

Eine größere Rolle spielt der Begriff in dem metaphysischen Hauptwerke Daries', den Elementa Metaphysices,[2]) durch die wir um so eher den Terminus noch hindurch verfolgen, da Kant in seinen Schriften bekanntlich Daries des öfteren zitiert.[3]) Gleich eingangs in den Praecognoscenda bringt er den Begriff der transszendentalen Kosmologie zu schärferer Bestimmung. Die zwischen dem physischen und moralischen Reich bestehende Beziehung wird von ihm der mundus transcendentalis genannt, und, ausdrücklich unter Hinweis auf Augustin, auch als die civitas Dei in toto suo ambitu spectata bezeichnet. Die mechanische und pneumatische Kosmologie haben die mechanische und pneumatische Welt zu ihrem Vorwurf, während die transszendentale Kosmologie die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Verbindung untersucht.[4]) „Et tandem scientiae de iis, quae

[1]) ib. p. 177. vgl. noch Scholion p. 178. „III. Wolfius in cosmologia sua, quam transcendentalem nominavit, tantummodo Cosmologiam mechanicam exponere voluisse, ex eo deduco, quia ex tota sua definitione de mundo, mundum esse machinam, colligit.“ Hier weicht Daries also von Wolff ab. „Si vero cum solidissimis Cel. Reuschii principiis in cosmologia expositis ea velis coniungere, quae acutissimo Canzio in scripto quod civitatem DEI nominat, debemus, non nulla cogitabis principia ad cosmologiam transcendentalem proprie sic dictam pertinentia.“

[2]) Daries, Joach. Georg, Elementa Metaphysices 2 Bde. Jenae 1743. 44.

[3]) vgl. Nova dilucidatio Vorl. p. 9. 22.

[4]) Elementa I, 14f. „cosmologia igitur transcendentalis nec spectat mundum mechanicum, nec mundum moralem, sed tantummodo ea, quae per nexum huius cum illo qua talem possibilia.“

per mundum transcendentalem seu civitatem Dei in toto suo ambitu spectatam qua talem possibilia Cosmologiae transcendentalis nomen imposui." Während nach Wolff die transszendentale Kosmologie der natürlichen Theologie ihren metaphysischen Prinzipien nach übergeordnet war, ist nach Daries ihre Reihenfolge umgekehrt.[1]) So wird bei ihm die Wissenschaft über den Gottesstaat, wie sie meist genannt wird, an letzter Stelle der Metaphysik behandelt.

Der Begriff der transszendentalen Einheit wird unter dem Begriff des Möglichen und Unmöglichen behandelt (in Sect. I. De possibilis et impossibilis in se spectati natura). „Negatio divisionis essentialium seu inseparabilitas eorum, per quae ens (generatim cogitabile), determinatur, dicitur unitas transcendentalis." [2]) Sie wird auch „wesentliche Einheit" genannt, weil ja das Eine allgemein als Ungeteiltheit oder als Negation der Geteiltheit umschrieben wird.[3]) Das Wahre und Vollkommene werden innerhalb der zweiten Sektion (de nexu possibilium) mit dem Begriff der Ordnung zusammengefaßt. Die Wahrheit im allgemeinen ist die Einstimmigkeit der gleichzeitigen Setzungen. „Quare cum metaphysici est, ut de iis, de quibus dicit, dicat qua talibus, de obiecto vero qua tali dicere, idem sit, ac in iis, quae de eodem dicuntur nil supponere, quam ipsius notionem, veritas metaphysica, quae etiam transcendentalis dicitur, est convenientia eorum, quae de re dicenda, cum ipsius notione

---

[1]) ib. I, 16. „Eandem conclusionem ex scriptis Ill. Wolfii infero. Cosmologiam transcendentalem Theologiae naturali praemisit, sed quae est ratio, cur Ill. Auctor ne unicam quidem propositionem in Cosmologia sua demonstraverit vel explicaverit, qua proprietatem quandam mundi cognoscere possimus. Certissime, quia de mundo determinate, id est, quatenus ut machina sub determinationibus quibusdam specificis spectatur, nil demonstrare potest, nisi qui perfectiones divinas earumque consectaria ex notionibus suis cognoverit."

[2]) ib. I, 40.

[3]) In dieser Beziehung gilt daher der Satz: „omne cogitabile dicto significato est unum". Auch unter den Verknüpfungen (Sect. II) spielt die Einheit wieder eine Rolle, aber hier erübrigt es sich dann aufzuzeigen (p. 140), „quae de unitate nexus docet".

seu conceptu primo.“ [1]) Seltsamerweise billigt Daries den Begriff der transszendentalen Volkommenheit nicht nur nicht,[2]) sondern er erwähnt ihn gar nicht einmal.[3])

In einem Scholion weist er endlich darauf hin, daß es ihm wohl bekannt sei, daß Res, Ens, Bonum, Aliquid, Unum von sehr vielen Philosophen als Synonyma ausgegeben und mit dem trefflichen Siegel Rebau dem Gedächtnis überliefert werden. Nicht weniger bekannt aber ist ihm die Verwirrung, die aus einem solchen Gebrauch dieser Termini entspringt, und die viele Prinzipien der Philosophie und zumal der Metaphysik unbestimmt werden läßt. Res erscheint ihm gegenüber dem Seienden als der weitere Begriff, was er mit der Metaphysik des Velthemius belegt.[4]) Auffällig bleibt es nur, daß das verum in diesem Zusammenhang nicht erwähnt wird.

Vor allem wichtig sind nun in unserm Zusammenhang noch die beiden Schüler Wolffs, deren Kompendien Kants Vorlesungen über Metaphysik zugrundelagen, Baumgarten

---

[1]) I, 150 ff. Daries übernimmt die alte Folgerung omne ens est verum. Im übrigen erkennt man durch die systematische Stellung wie durch die begriffliche Bestimmung des Wahren den Einfluß Wolffs, trotzdem Daries Wert legt darauf zu zeigen, wie seine Erklärung von der Wolffs abweicht, und der der katholischen Scholastiker wie Suarez und Fonseca nicht zuwider ist. Allzuviel bedeuten solche Feststellungen nicht; man unterscheidet sich gern von Zeitgenossen, indem man das geschichtliche Recht auf seine Seite zieht.

[2]) ib. I, 152 „Quatenus varia consentiunt, eo etiam respectu constituunt perfectum. Quatenus vero dissentiunt, eo etiam respectu imperfectum constituunt.“

II, 43. „patet, quomodo salva spontaneitate fieri possit, ut necessario appetam, quae mihi bona, et necessario averser, quae mihi mala esse cogito.“

[3]) Der Terminus transcendental kommt nur noch II, 199 vor: ... „Deum non esse realiter divisibilem ... atque ideo transcendentaliter unum.“

[4]) I, 104. Veltheim war Professor in Jena. Seine Institutiones Metaphysicae erschienen 1680.

und Baumeister. Alexander Gottl. Baumgarten[1]) war nicht nur der „Begründer“ der Aesthetik, sondern vor allem der verbreitetste Kompilator in der vorkritischen Zeit der deutschen Philosophie. Er ist ein Philosoph der Schule, „der Mann war scharfsichtig im kleinen, aber nicht weitsichtig im großen“; „er ist ein vortrefflicher Mann in Erläuterungsurteilen, aber sowie er zu Erweiterungsurteilen übergeht, die doch in der Metaphysik hauptsächlich gefordert werden, so ist er ohne Fundament.“ „Ein guter Analyst, aber nicht architektonischer Philosoph; ein Cyklop von Metaphysiker, dem das Eine Auge, nämlich Kritik fehlt.“[2]) Seine gerühmte „Metaphysica“[3]) bietet das von Wolff inspirierte System in peinlich und exakt disponierter Form. Auf 292 Seiten Text wird die Metaphysik in genau 1000 Paragraphen abgehandelt, die unter einander durch eine Unmenge von Verweisen in festverketteter Verbindung stehen. Wir werden es schon erraten, daß dieser Mann auch terminologisch sehr präzis war. So verwendet er das Wort transcendentalis in streng eindeutigem Sinne, und indem er es nie für die Charakteristik einer der besonderen Disziplinen der Metaphysik verwertet[4]), reserviert er es für die alten Transszendentien, als welche er unum, verum, bonum und perfectum aufzählt, und die aus ihnen abgeleiteten Abstrakta. Nachdem in der Ontologie das Possibile und Rationale als die beiden Grundprinzipien der Metaphysik aufgestellt sind (principium possibilitatis und principium rationis = raison!), tritt das Seiende mit seinen Attributen auf den Plan. Das transszendentale Moment ist hier keine grundlegende Bestimmung mehr, wie bei den Scholastikern, und man hat in der Tat den Eindruck, als ob das alte Hausinventar nur

---

[1]) 1714—1762.

[2]) Kant, Refl. l. c. II, 220 f.

[3]) Halle 1739.

[4]) Die Ontologie ist die Philosophia prima. Die Cosmologia generalis gliedert sich wie die Psychologia in einen rationalen und empirischen Teil, und auch die Theologie wird als Theologia naturalis von der Offenbarungstheologie abgelöst.

seiner Ehrwürdigkeit wegen noch immer mit fortgeschleppt würde. „Unum est, cuius determinationes sunt inseparabiles, et transcendentaliter quidem, cuius determinationes sunt per se inseparabiles. Ergo omne ens est unum transcendentale.“ [1]) So ist die transszendentale Einheit absolut notwendig und ohne Gegensatz.[2]) „Veritas transcendentalis est ordo in essentialibus et attributis entis,“ [3]) die daher notwendig an sich miteinander verbunden sind,[4]) so daß alles Seiende transszendental wahr ist.[5]) Die veritas transcendentalis ist unbedingt notwendig und gegensatzlos.[6]) „Consensus essentialium, est perfectio essentialis seu transcendentalis.“ [7]) Alles Seiende aber ist ebenfalls transcendentaliter perfectum,[8]) und da das transszendental Vollkommene das transszendental Gute einschließt, gilt auch die Folgerung „omne ens est bonum transcendentaliter.“ [9]) Auch die transscendentale Vollkommenheit also ist notwendig mit jedem Seienden verbunden und schließt jede Unvollkommenheit aus.[10]) Transszendentale Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit sind insgesamt unbedingt und innerlichst unwandelbar,[11]) sie können an sich weder vermehrt noch vermindert werden.[12]) Wenn man bedenkt, wie sehr diese Begriffe schon bei Wolff ihre Zentralstellung im Rahmen der Metaphysik eingebüßt hatten, und daß der Gebrauch des Terminus auf die angeführten Stellen eingeschränkt ist, so erkennen wir die untergeordnete Stellung des Transszendentalen bei Baumgarten,

---

1) § 73.
2) § 116.
3) § 89. 118.
4) § 118.
5) § 90.
6) § 118.
7) § 98.
8) § 99.
9) § 100.
10) § 123.
11) § 132.
12) § 163.

uud die Wiederaufnahme desselben bei Kant in so erweitertem Maße wird auf dessen eigene Rechnung gesetzt werden müssen.

Auch die Metaphysik Friedrich Christian Baumeisters (1709—1785)[1]) hat Kant einmal seinen Vorlesungen zugrundegelegt, vermutlich deshalb, weil die neue Auflage von Baumgartens Kompendium für seine Hörer noch nicht zu beschaffen war. Auch er teilt nach Wolffs Vorgang die Metaphysik in die bekannten vier Grunddisziplinen ein, und behandelt sie ganz in seinem Geiste. Er braucht den Terminus transszendental noch seltener als Baumgarten, aber strenger im Anschluß an Wolff, mit dem er auch die allgemeine Kosmologie als transszendental bezeichnet.[2]) Die Lehre von den Transszendentien, die bei Baumgarten wieder in einheitlichem Zusammenhang behandelt wurde, ist bei ihm wie bei Wolff gänzlich zerfallen. Während das Eine unter den allgemeinen Affektionen des Seienden behandelt wird, finden wir das Wahre und Gute inmitten derjenigen Grundbegriffe der Ontologie, die man großenteils früher den disjunkten Transszendentien zugezählt hatte. Mit den Mustersätzen „omne ens est unum, verum, und bonum“ und mit der Konvertibilität dieser Begriffe wird die alte Tradition noch aufrechterhalten,[3]) aber nur das Eine und Wahre werden noch mit dem Terminus des Transszendentalen belegt, während das bonum—perfectum wie auch bei Daries[4]) diese terminologische Auszeichnung verlieren. Das Eine, das mit dem Seienden konvertierbar gedacht wird, nannten die Alten das metaphysische, transszendentale und absolute Eine, und rechneten es als die indivisa essentia unter die einfachen Affektionen des Seienden.[5]) Wie hier,

[1]) „Institutiones Metaphysicae“ Wittenberg 1774, zuerst 1738.

[2]) vgl. § 5, § 388 f.

[3]) §§ 90, 199, 217.

[4]) Der dabei vielleicht von Baumeister beeinflußt ist.

[5]) § 90. „Unitatem . . . vocabant veteres metaphysicam transcendentalem et absolutam, referebantque inter affectiones entis simplicis.“ Ob das ens oder die affectiones einfach genannt werden, ist praktisch ohne Tragweite.

so hat auch beim Wahren der Terminus nur noch die Funktion historischer Charakteristik. „Wolfius in Ontologia Latina . . . veritatem, quae transcendentalis appellatur, et rebus ipsis inesse intelligitur, definit per ordinem in varietate eorum quae simul sunt ac se invicem consequuntur.“ [1])

Daß der Terminus transszendental seinen Glanz von ehedem verloren hat, zeigen auch die verbreiteten Schriften von Crusius und Meier, in denen er überhaupt nicht vorkommt. Georg Friedrich Meier (1718—77) war ein Schüler Baumgartens und Verfasser eines vierbändigen deutschen Systems der Metaphysik,[2]) das in seinen vier Teilen die vier Hauptkomplexe der Metaphysik behandelt. „Man versteht durch die Ontologie, oder durch die Lehre von den Dingen, diejenige Wissenschaft, welche die allgemeineren Prädicate eines Dinges abhandelt.“ [3]) Diese werden in drei Abschnitten: „Von den innerlichen Prädicaten aller möglichen Dinge“, „Von den innerlichen Prädikaten der möglichen Dinge, die nicht ganz allgemein sind“ und „von den Verhältnissen der möglichen Dinge“ erledigt. Im ersten Abschnitt wird nach dem Prinzip des „Möglichen und Unmöglichen“ und nach dem „Satz des zureichenden Grundes“ von dem „Dinge überhaupt“ und seinen „allgemeinen Beschaffenheiten“ gehandelt. „Und diese Beschaffenheiten bestehen in der Einheit, Wahrheit, Ordnung und Vollkommenheit, ohne welche kein Ding möglich seyn kann.“ [4]) „Die unbedingte Einheit, oder die metaphysische Einheit, bestehet in der innerlichen Unzertrennlichkeit der Dinge und der Bestimmungen.“ [5]) „Ein iedwedes Ding hat ein Wesen, wesentliche Stücke und Eigenschaften. Alle diese Bestimmungen sind mit einander verbunden. . . . Es ist demnach in einem iedweden möglichen Dinge, eine unbedingte Unzertrennlichkeit der Bestimmungen

---

[1]) § 197.
[2]) Georg Fr. Meier Metaphysik I—IV Halle 1755—1757.
[3]) ib. I p. 32.
[4]) ib. I p. 121.
[5]) I, 124.

und folglich hat ein iedwedes Ding eine metaphysische Einheit, und ein iedes mögliches Ding kan mit Recht Ein Ding genannt werden.“ [1]) „Die Ordnung ist die Uebereinstimmung der Zusammenordnung, oder die Uebereinstimmung und Aehnlichkeit in der Art und Weise, wie mehrere Dinge neben einander und nacheinander da sind.“ [2]) Nach dem Satze des Widerspruches und des Grundes sind alle Bestimmungen in einem Dinge geordnet, denn sie verknüpfen die Bestimmungen in einem Dinge, „nach einerley Regeln.“ „Folglich ist, in einem iedweden möglichen Dinge, Ordnung.“ [3]) „Die metaphysische Wahrheit einer Sache besteht in der Uebereinstimmung der Sache mit den allgemeinen Grundsätzen der menschlichen Erkenntniß, das ist mit dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, . . . . in ihrer inneren Möglichkeit, und in dem Zusammenhange ihrer innerlichen Bestimmungen.“ [4]) Da nun jedes Ding seinem Wesen nach mit den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntnis übereinstimmt, so kommt einem jedweden möglichen Dinge metaphysische Wahrheit zu. Es ist klar, daß nach Meier zwischen metaphysischer Ordnung und Wahrheit kein Unterschied sich bestimmen läßt.[5]) Ebenso steht auch die Vollkommenheit in einem inneren Verhältnis zur Ordnung. „Die Vollkommenheit besteht . . in der Zusammenstimmung vieler Dinge zu Einer Realität.“ [6]) „. . Da in allen möglichen Dingen eine Ordnung und metaphysische Wahrheit, welche gleichfalls in einer Ordnung besteht, angetroffen wird, so würde eine Vollkommenheit, in welcher gar keine Ordnung ist, etwas unmögliches seyn, welches keine metaphysische Wahrheit hätte.“ [7]) „Die wesentliche Vollkommenheit ist die Zusammenstimmung der wesentlichen Stücke.“ [8])

[1]) I, 126.
[2]) I, 149.
[3]) I, 152.
[4]) I, 155.
[5]) I, 159 f.
[6]) I, 165.
[7]) I, 168 f.
[8]) I, 172 f.

„Die wesentliche Vollkommenheit wird auch die metaphysische genannt, und es ist leicht zu erweisen, daß alle mögliche Dinge diese Vollkommenheit haben.“ [1]) „Denn alle mögliche Dinge haben wesentliche Stücke, welche zusammengenommen den hinreichenden Grund von dem Wesen, und von allen Eigenschaften enthalten. Folglich stimmen die wesentlichen Stücke in einem iedweden möglichen Dinge zusammen zum Wesen und zu den Eigenschaften, und es ist unstreitig eine Realität, daß ein Ding ein Wesen und Eigenschaften hat, und folglich haben alle Dinge eine wesentliche Vollkommenheit.“ [2]) Auch für Meier steht der Begriff der Vollkommenheit im engsten Zusammenhang mit dem Begriff des Guten. „Eine Sache ist wesentlich oder metaphysisch gut, in so ferne sie eine wesentliche Vollkommenheit hat.“ [3])

Wir haben mit Absicht uns ganz eng an die vorliegende Fassung gehalten, um die deutsche Terminologie möglichst wortgetreu wiederzugeben. Man wird dann die entsprechende Abhängigkeit der Terminologie Kants um so eher erkennen.[4]) Der bedeutendste Gegner der Wolffischen Schule war Christian August Crusius (1712. 15—77). Seine Metaphysik geht auch unter einem deutschen Titel als „Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetztet werden.“ [5]) Wir können auch an diesem Werke schon deswegen nicht flüchtig vorübergehen, weil Kant sich für die Methodik der Metaphysik des öfteren auf Crusius beruft.[6]) Er tritt dem „beliebtesten und schein-

[1]) I, 173.

[2]) I, 173.

[3]) I, 174.

[4]) vgl. Kants Refl. ed Erdmann Bd. II.

[5]) Leipzig 1745. [2] 1753.

[6]) Kant berücksichtigt Crusius so gründlich, wie kaum einen andern der zeitgenössischen Dogmatiker. Wolff und Crusius gelten ihm als die Repräsentanten der Luftbaumeister (Träume Vorl., p. 32). Immerhin erkennt Kant nicht nur an, daß Crusius in einzelnen Punkten Fehler Wolffs aufgezeigt habe, sondern er rühmt an dem

barsten Systematum" entgegen, unter welchem er die „Leibnizisch-Wolfische Philosophie" begreift, um dagegen ein neues System aufzurichten, das dem Empirismus weit größere Konzessionen macht. Crusius erklärt sein ganzes philosophisches Unternehmen nur auf sich genommen zu haben, um zu zeigen, „daß und wie man in Sachen, um welcher willen sie andere principia annehmen, nach denen gemeinen sehr wohl auskomme;" denn das steht ihm ganz außer Frage, daß in aller Welt das empirisch Vorgefundene vor den Spekulationen der Philosophen den Vorzug verdiene. Aber um die Prinzipien der Wolffischen Metaphysik steht es noch viel schlimmer, als daß sie ein auf jeden Fall überflüssiges Unterfangen wären, die Wolffianer „gerathen auf principia, aus welchen das vielfältig nicht folget, was sie wollen, wohl aber sehr oft vieles folget, was sie entweder selbst nicht zugeben, oder es wenigstens nicht sagen", und vor allem, es scheinet „denen Liebhabern sehr vieles noch unverdauet und exoterisch zu seyn, was man glaubet, wenn man sich an den sensum communem hält, als da ist von der Freyheit des Willens, von der Gewalt desselben über den Verstand, vom Raume, von einer Zeit vor der Welt etc. . . ." Crusius huldigt demgegenüber mit vollem Bewußtsein der Philosophie des gesunden Menschenverstandes: „Ich meines Ortes bin derjenigen Art zu philosophieren zugethan, wo man ohne alles Künsteln bloß nach dem sensu communi, ich meine nach dem allgemeinen menschlichen Verstande sich richtet."

Von diesem Standpunkt aus wird also die Metaphysik behandelt, als die Wissenschaft, „aus welcher alle andere menschliche Erkenntniß, so oft a priori erwiesen werden

„berühmten Crusius", an diesem „großen Mann", daß er über die bloß formalen Grundsätze hinausgegangen sei. „Solche materialen Grundsätze machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus." „Und hierin hat Crusius recht, wenn er andere Schulen der Weltweisheit tadelt, daß sie an diesen materialen Grundsätzen vorbeigegangen seien, und sich bloß an die formalen gehalten haben." (Deutlichk. d. Grunds. Vorl. p. 140).

soll, die Gründe herholen kan, und welche auch zu den mathematischen und practischen Wissenschaften selbst die Gründe in sich fasset." [1]) „Die Metaphysik ist die Wissenschaft derjenigen nothwendigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anderes sind, als die Bestimmungen der ausgedehnten Größen." [2]) Sie wird eingeteilt in Ontologie, natürliche Theologie, metaphysische Kosmologie und Pneumatologie.

Der Kern der Wolff'schen Metaphysik lag in den beiden Grundprinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, die zum letzten Fundament der rationalistischen Konstruktion erhoben wurden. Aber die Metaphysik ist überhaupt keine synthetische Disziplin, und „ob man nun wohl, nachdem man zu den allereinfachsten Begriffen gelanget ist, sich nach der synthetischen Art zu denken, hernach die Art und Weise vorstellen kan, wie aus deren Zusammensetzung die Begriffe der mehr zusammengesetzten Dinge entspringen: So muß man doch merken, daß die einfachsten Begriffe selbst sich nicht anders, als durch die analytische Art des Nachdenkens deutlich machen lassen." [3]) Das Verfahren des Crusius ist also ein „abstraktives" Vorgehen, und er wird auf diesem Wege vielleicht auch zu begrifflichen Elementen kommen, die den Sinn jener beiden Prinzipien enthalten. „Wer nur aufmerksam und scharfsinnig genug ist, der kan aus einem iedweden wirklich vorhandenen Dinge, das unsern Sinnen vorkommt, die ganze Ontologie abstrahiren." [4])

Daß nach einer solchen methodischen Auffassung der Metaphysik für eine einfache Uebernahme der alten konstruktiven Erkenntniselemente kein Raum ist, nimmt kaum Wunder. Im Ernst aber kann natürlich der bloße Rationalismus

[1]) Alles bisher Zitierte ist dem umfangreichen Vorwort entnommen (36 Seiten!).

[2]) p. 7.

[3]) ib. p. 11. Vgl. auch Vorrede: „so ist klar, daß nicht die Synthetische eigentlich also zu nennende, sondern die Analytische Methode diejenige sey, welche die Ontologie vermöge ihres Wesens erfordert."

[4]) ib. 15.

so wenig rein die ganze Erfahrungswelt, die doch eben die Welt des Dogmatismus, der wirklichen Dinge ist, konstruieren, wie der jetzt verkündete Empirismus aus der bloßen Wirklichkeit heraus, ohne unbewußte Zugrundelegung gedanklicher Hypothesen, durch Abstraktion zu seinen einfachsten Begriffen gelangen kann. So bleibt bei aller behaupteten methodischen Diskrepanz das schließliche Ergebnis ganz und gar nicht ohne Aehnlichkeit. Das Mannigfaltige des wirklichen Dinges läßt das Wesen und die Existenz an ihm unterscheiden, als die möglichen Unterschiede der Dinge ergeben sich ihm „einfach oder zusammengesetzt, nothwendig oder zufällig, endlich oder unendlich," als die „allgemeinen Eigenschaften" Einheit, Größe, Vollkommenheit und Güte.[1]) Unter diesen Attributen war uns die Größe bisher unbekannt, während wir die Wahrheit unter ihnen vermissen.[2])

---

[1]) ib. p. 16.

[2]) Lessing steht als ein Vermittler da, zwischen der Aufklärung und dem klassischen Geist. Er hat sich gelegentlich recht eingehend über die philosophische Bewegung seiner Zeit geäußert, und war tief von Leibnizens Philosophie berührt. So ist uns auch der Terminus transszendental in seinen Schriften überliefert. In „Leibniz von den ewigen Strafen" zitiert Lessing aus Eberhard: „Dieser Begriff [sc. der Ewigkeit] ist nicht immer so transszendental gewesen, als ihn zuletzt die stärkste Anstrengung der erhabensten Philosophie gemacht hat." Darauf Lessing: „Selbst das Transszendentalste, dessen er fähig ist, dieser Begriff der Ewigkeit, und wozu sich itzt noch so wenige erheben können. ." (Philos. Bibl. Bd. 119 p. 60 f.). Hier ist das Wort offenkundig einfach von transcendere abgeleitet. Anders in einer theologischen Streitschrift, wo auf die Wolffische Schulmetaphysik verwiesen wird (ib. p. 85): „Gewiß ist es wenigstens, daß die Einheit, welche das israelitische Volk seinem Gotte beilegte, garnicht die transszendentale metaphysische Einheit war, welche itzt der Grund aller natürlichen Theologie ist." Auf Bacon spielt die folgende Stelle aus den „Abhandlungen über die Fabeln" an: „Das Wort Lehre ist zu unbestimmt und allgemein. Ist jeder Zug aus der Mythologie, der auf eine physische Wahrheit anspielet, oder in den ein tiefsinniger Baco wohl gar eine transscendentalische Lehre zu legen weiß, eine Fabel?" Wir finden das Wort wieder in der jüngst umstrittenen „Erziehung des Menschengeschlechtes" § 14: „Und indem er fortfuhr, sich ihm als den Mächtigsten von allen zu bezeigen

Weil F. Schmidt in seiner Dissertation nun einmal auf Lambert hingewiesen hat, so ist es wohl unsere Pflicht, auch kurz auf ihn noch einzugehen, trotzdem seine Terminologie für Kant, wie wir schon zeigten, nicht von Einfluß gewesen sein kann. Lambert (1728—1777) nennt solche Begriffe transszendent, die in der körperlichen und intellektuellen Welt ähnliche Dinge vorstellen.[1])

In ähnlichem Sinne und mit Beziehung auf die körperliche und intellektuelle Welt wird das Wort auch von Johann Nicolas Tetens (1736—1805) verwandt, der aber einen viel ausgedehnteren Gebrauch als Lambert von dem Terminus macht. Wir wollen hier daher lieber auf Tetens als auf Lambert uns ausführlicher beziehen, trotzdem auch dessen in Frage kommende Schrift „Ueber die allgemeine speculativische Philosophie" [2]) für Kant von irgend entscheidender terminologischer Bedeutung nicht gewesen sein wird. „Die allgemeine transcendente Philosophie, die man Grundwissenschaft, Ontologie, nennet, und die sich nur auf solche Grundsätze einlässet, welche höher und allgemeiner sind, als die Begriffe von körperlichen Dingen auf einer Seite, und als die Begriffe von immateriellen Gegenständen, die uns allein durch die innere Empfindung zukommen, auf der anderen, ist eine eigene Wissenschaft für sich. Sie ist der gemeinschaftliche Stamm zu den zweyen großen Aesten der theoretischen Philosophie, davon die Philosophie über die Seelen und

(sc. der Gott der Israeliten) — welches doch nur einer sein kann, — gewöhnte er es allmählich zu dem Begriffe des Einigen. Aber wie weit war dieser Begriff des Einigen noch unter dem wahren transscendentalen Begriffe des Einigen, welchen die Vernunft so spät erst aus dem Begriffe des Unendlichen mit Sicherheit hat schließen lernen!" Solange der literarische Streit über die Autorschaft dieses Aufsatzes noch in der Schwebe ist, wird diese Tatsache als eine Instanz für Lessing gelten dürfen. —

[1]) Joh. Heinr. Lambert Neues Organon 1764 Bd. I p. 484. vgl. R. Eucken Gesch. d. philos. Terminol. Leipz. 1879. p. 205.

[2]) Bützow und Wismar, 1775. Neudrucke der Kantgesellsch. Bd. IV, Berlin 1913.

Geister und über Gott, einen ausmachet, dessen Gegenstände die unkörperlichen und immateriellen Wesen sind, und den ich deswegen Philosophie vom Unkörperlichen oder Intellektual-Philosophie nennen mögte. Diesem steht der zweyte Zweig, der mit körperlichen Dingen und ihren Beschaffenheiten zu thun hat, — Physic und die Mathematic größtentheils — gegenüber." [1]) Die transscendente Philosophie ist in Analogie zur Mathematik eine „höhere Analysis der Dinge," die „sich beschäftiget nur mit dem, was möglich oder nothwendig ist bey allen Arten von Dingen überhaupt." [2]) Man erkennt, daß die transszendente Grundwissenschaft hier in der Tat nichts anderes als die Ontologie des Wolffischen Dogmatismus ist, die nur deswegen im Rahmen der Metaphysik als dem System der Intellektualphilosophie abgehandelt wird, weil „die gesammte Metaphysik so stark von der allgemeinen transscendenten Philosophie abhänget." [3])

Dem Charakter dieser transszendenten Disziplin entsprechend unterscheidet Tetens denn auch im Gegensatz zu den körperlichen und intellektuellen die transszendenten Begriffe. „Daher ist die erste Operation, die erfordert wird, um zu transscendenten Gemeinbegriffen zu kommen, die Absonderung des Immateriellen und des Materiellen von dem ihnen gemeinschaftlichen Transscendenten." [4]) In dem „Gemeinschaftlichen von Beyden" [5]) liegt die Entscheidung, und die inneren, wie die äußeren Empfindungen sind für sie nur ein Stoff, „die Begriffe von der Wirklichkeit, von der Substanz, sobald sie transscendent geworden sind; so sind sie nicht mehr die Begriffe von wirklichen Seelen, noch von wirklichen Körpern." [6])

---

[1]) ib. p. 17.
[2]) ib. p. 18.
[3]) ib. p. 19.
[4]) ib. p. 40.
[5]) ib. p. 43.
[6]) ib. p. 44.

Indem man einerseits, wie beim alten Seelenbegriff, die allgemeinen Begriffe der „materiellen Gegenstände," und andererseits wie Leibniz, die allgemeinen Begriffe von „unkörperlichen Wesen," für transszendente Begriffe ansah, entsprangen die irrtümlichen Weltsysteme des Materialismus und Spiritualismus. „Diese Verwechselung verursachet das Ueberspringen von Dingen einer Art zu einer anderen verschiedenartigen (μεταβασις εισ αλλο γενος)." [1])

So kommt noch kurz vor der entscheidenden Neubegründung der fraglichen Terminologie durch Kant der Begriff des Transszendenten, bei Tetens schärfer als bei Lambert, zu neuer, wenn auch in den Schranken des Dogmatismus letzthin festgehaltener Ausprägung.

---

[1]) ib. p. 44 ff.

## Zusammenfassung.

Wenn man die Geschichte des Transszendentalbegriffs überblickt, so erkennt man mit Trauer, wieviel Nachdenken und Arbeit an eine Problemstellung von grundlegendster Bedeutung letzten Endes doch vergeblich aufgewandt ist. Eine unermeßliche Literatur ist über die Systematik der Transcendentia geschrieben, und am Ende ist der sachliche Kern des Problems kaum über die Formulierungen hinausgeführt worden, die die Hauptträger der mittelalterlichen Hochscholastik aufstellten. Ja man ist versucht zu bekennen, daß im Grunde der methodischen Auffassung über die Ansätze des Aristoteles kaum ein nennenswerter Fortschritt erzielt ist. Und doch hat Kant es gezeigt, wie im Problem des Transszendentalen die fruchtbarsten Keime für eine Neugründung der systematischen Philosophie vorhanden sind.

Wir sind heute gewohnt, einen Unterschied zwischen den Worten transszendent und transszendental zu machen, und eine Weltanschauung scheint diese beiden Termini von einander zu scheiden. Von dieser Differenz zwischen transcendens und transcendentalis haben wir in der ganzen bisherigen Entwicklung nichts zu spüren vermocht. Beide Termini sind der gemeinsamen Wurzel transcendere entsprungen, die ihr theologisches Gepräge in der lateinischen Literatur der christlichen Väter verrät. Aus ihr zweigt im Mittelalter das Partizipium transcendens sich als ein selbstständiger Terminus ab, während die Adjektiv-Bildung transcendentalis erst seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts vorkommt. Ob sie wirklich zuerst bei Suarez auftritt, oder ob sie in irgendwelchen dunklen Schriften sich bereits früher findet, ist ohne entscheidende Bedeutung, wenn es feststeht,

daß zwischen dem Partizipium und dem Adjektivum ein sachlicher Unterschied nicht gemacht wird. Dieser Unterschied konnte vielmehr erst innerhalb der deutschen Sprache zur Ausprägung kommen, wo transszendent und transszendental, durch Kant terminologisch unterschieden, gleichermaßen als Adjektiva verwandt wurden.

Das Partizipium transcendens begegnete uns zuerst bei Albert dem Großen in doppelter Form, um die Glieder des Syllogismus mit möglichster Unbestimmtheit zu fixieren, und andererseits, um eine Reihe von Begriffen über alle kategoriale Prädikation hinauszuheben. Es ist unverkennbar, daß der Terminus in beiden Fällen nicht ohne Zusammenhang gebraucht wird; in einem Fall besagt er die schlechthinnige Transszendenz gegenüber aller Bestimmung, während er im anderen Fall jedenfalls die Transsendenz gegenüber den Kategorien zum Ausdruck bringt. Bei Albert dem Großen wird man ebenso wie bei dem punctus transcendens des Raymundus Lullus die Entstehung des neuen Beiwortes aus dem naiven Gebrauch des Verbums transcendere erklären dürfen.

Erst Thomas und Duns Scotus haben durch Uebernahme des Beiwortes transcendens zur Charakteristik bestimmter allgemeinster Begriffe gegenüber der Funktion der Kategorien einen neuen philosophischen Terminus geschaffen, der nun in diesem bestimmten Sinne durch die Jahrhunderte hindurch in Geltung blieb. Mochten im Verlaufe der scholastischen Philosophie Thomisten und Scotisten auch über die Auffassung der Transcendentia, wie die pluralische Form des Partizipiums sich substantivierte, mit einander Streit führen, so wurden doch dadurch die letzten Motive dieser neuen Namens- und Begriffsprägung nicht berührt. Vielleicht ist das philosophisch tiefste Werk der Scholastik gerade in der selbständigen Aufstellung dieser transszendenten Begriffe zu sehen. Wie immer eigenartig und mit theologischen Interessen verflochten die Geschichte ihres Ursprungs sein mochte, so bildeten sie doch eben die

letzterreichbare Grundlage aller Seinsbestimmung. Die Aristotelische Metaphysik hatte schon die Notwendigkeit dafür erkannt, daß man über die Kategorien hinaus noch allgemeinerer Grundlagen der Gegenstandserkenntnis bedürfe. Gegenüber der naiv-differenzierenden Bestimmung der Kategorien waren in dem Einen und Seienden schon Begriffe gegeben, die jenseits des formallogischen Bereiches lagen und zugleich auch über alle Gattungsbestimmtheit hinausragten, durch alle Gattungen hindurch sich erstreckten. Als die wichtigsten dieser Begriffe müssen außer dem Seienden das Eine, Wahre und Gute gelten, die von den beiden gegensätzlichen Strömungen der Scholastik gemeinsam als Transcendentia anerkannt wurden. Wenn Suarez in der Auffassung dieser Begriffe einen rationalistischen und realistischen Gegensatz aufstellt, so hatten wir erkannt, daß auf dem Höhepunkt der Scholastik jedenfalls in dieser groben Form ein Widerstreit der Ansichten nicht besteht, daß es sich hier nur um die mehr oder minder große Selbständigkeit der in den einzelnen Begriffen zur Ausprägung kommenden rationalen Momente und Gesichtspunkte handelt. So leisten die Transcendentia noch nicht eine wirkliche Erkenntnis des Gegenstandes, sondern in ihnen repräsentieren sich uns die letzten an allen Kategorien gleichmäßig beteiligten rationalen Grundlagen aller Gegenstandserkenntnis. Man wird daher Kant recht geben dürfen, wenn er in diesen Begriffen, in wie immer ungenügender Antecipation, die ersten Ansätze einer Denkgesetzlichkeit suchen zu dürfen glaubt. Es ist doch mehr als eine bloße Analogie, wenn hier an den Gegensatz der Denkgesetze und Kategorien in Cohens Logik oder an Lask's Logik der Philosophie erinnert wird.

Mit dem Ausgang der Scholastik treten die gedanklichen Motive, die in ihrer Blüte die Aufstellung dieser Begriffe bewirkt hatten, mehr und mehr zurück, und sie werden ein Bestandteil der bloßen Tradition, die nun meist gedankenlos von einem Denker auf den andern sich fortpflanzt. Wir haben diese Tradition durch die ganze ausgehende Scholastik

hindurch feststellen können, bis sie innerhalb der spanischen Scholastik durch Suarez eine zusammenfassende und gründliche Neubelebung fand. Suarez stellt in scharfer Konzentration noch einmal die prinzipiellen Motive fest, die in diesen Begriffen sich geltend machen. Er steht dabei im Ganzen unter dem Einfluß Thomas von Aquinos, der aber in der prinzipiellen Grundlage gerade sich von Duns Scotus nicht wesentlich unterscheidet, während es das eigene Verdienst des Suarez ist, daß er die Transszendentien in klarer Erkenntnis ihres logischen Wertes mit dem Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs konfrontiert.

Mit Suarez gelangt die katholische Scholastik zu ihrer letzten Blüte; er bildet innerhalb der neuen Zeit die eigentliche Grundlage für das Studium der scholastischen Philosophie, die ihre Pflanzstätte nun auf dem Boden der protestantischen Universitäten fand.

Die humanistische, durch die Neuerweckung der klassischen griechischen Tradition begründete Bewegung gelangte in Italien zu ihrer Reife. Lorenzo Valla konnte uns zeigen, wie diese Bewegung zunächst in einer lediglich formalen Kritik der mittelalterlichen Gedankenwelt sich bewegte, ohne daß sie an dem inneren Gehalt derselben eine durchgreifende Reform vollziehen konnte. Die weitere Entwicklung der philosophischen Renaissance führte zu immer tieferem Erfassen der Platonischen und Aristotelischen Gedankensysteme, die sich leicht mit neuplatonisch-christlichen Spekulationen verbanden. Während so bei Lorenzo Valla die Transszendentien einer bloß formalen, zum Teil lediglich grammatischen Kritik unterzogen wurden, treten jetzt diese Erzeugnisse der innerlichst befeindeten Scholastik vor den Schätzen der klassisch-christlichen Tradition zurück. Die Begriffe des Einen, Wahren und Guten bilden bei Ficino die rationale Grundlage für die Erfassung des göttlichen Wesens. Hier konnten sich einer abgeklärteren Epoche, die mit dem Studium der Antike das Studium der Scholastik wieder verband, die Beziehungen zu den Transszendentien

wiederherstellen, wie es uns die Person Giordano Brunos bezeugt, oder wie es die ausgedehnten Betrachtungen eines Campanella in dieser Richtung beweisen.

Soweit der deutsche Humanismus ein philosophisches Interesse zeigte, dokumentierte sich dieses vor allem in der Person Melanchthons in einem verjüngten Aristotelismus. Die echte Autorität des Aristoteles wurde gegen seine scholastische Mißdeutung aufgerufen, und die so benannten Transcendentia wurden in einer Anmerkung einer leichten Kritik unterzogen. Die gewaltige Aufrüttelung der religiösen Leidenschaften, die im Verfolge der Reformation in Deutschland sich zum verheerenden Waffenstreit der Bekenntnisse gegeneinander steigerte, erstickte ein inneres Gedeihen und Wachstum der philosophischen Forschung. So entwickelte sich mit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts unter der Einwirkung jener besonderen Umstände, die wir oben im Genaueren verfolgt haben, jene protestantische Universitätsphilosophie, die in allem die schlimmste und trostloseste Erneuerung der katholischen Scholastik darstellt. Hier nun werden die ihrer Zahl nach immer weiter sich steigernden und immer mehr ins Unübersehliche sich differenzierenden allgemeinsten Grundbegriffe der Metaphysik unter dem Namen der Transszendentien zusammengefaßt, während die Kategorien ihnen als die Grundbegriffe der Metaphysica specialis oder noch häufiger innerhalb der Logik gegenübertreten. Diese Wissenschaft der Metaphysik aber war nichts anderes als eine gedankenlose Aufzählung solcher allgemeinen Begriffe, womöglich in Verbindung mit einem reichen Schatze historischer Reminiszenzen, die gelegentlich auch in Form eines Lexikons uns begegnete. Ein selbständiges philosophisches Interesse vertreten die Transcendentia hier nicht, sie sind die Repräsentanten einer öden, dahinsterbenden Vegetation des geistigen Lebens. Wir mußten diese Bewegung in ihrer unerträglichen Breite darstellen, weil sie eben die durch ein ganzes Jahrhundert in Deutschland unumschränkt herrschende Tradition für die Terminologie der Transcen-

dentia ist, die durch Wolff zwar erneuert, aber nicht gebrochen dann weiter bis in die Zeiten Kants hinein sich erstreckt.

Wir sahen, wie im Ausgang des 17. Jahrhunderts diese ganze philosophische Richtung ihre Unfruchtbarkeit erkannte, und an den Quellen der Geschichte sich zu verjüngen strebte. Unter dem Einfluß Leibnizens und unter dem entscheidenden Zurücktreten des Aristoteles vollzog sich in Wolff jene Umwandlung der Scholastik in den Dogmatismus. Die beherrschende Stellung der Transszendentien wurde abgelöst durch die Prinzipien des Widerspruchs und des Grundes, während eine neue Ordnung der Wissenschaften wie der Philosophie sich vollzog. Aber wenn auch die Transcendentia unter der neuen Hülle nur noch kümmerlich um ihre Existenz kämpfen durften, so war doch der Charakter der Philosophie im Innersten nicht geändert. Es ist beachtenswert, daß für das Eine, Wahre und Gute, bei Wolff und Baumgarten vornehmlich, sich Formulierungen finden, an denen Kant die originale und ursprüngliche Tendenz der Transcendentia wieder entdecken konnte. Da der Lehrbetrieb an den deutschen Universitäten die Kompendien dieser dogmatischen Geister zugrundelegte, so war es selbstverständlich, daß auch Kant irgend zu jenen Begriffen Stellung nehmen mußte. Es war von unermeßlicher Bedeutung für die Zukunft, daß er die Tradition in ihren fruchtbarsten und tiefsten Motiven erfaßte und im Rückgang auf die methodologische Transszendenz jener Begriffe gegen die Kategorien dadurch eine neue Entwicklung des Kategorienproblems anbahnte, daß er in den Transszendentien die „allgemein logische“, [1]) nicht auf eine besondere Art der Gegenständlichkeit limitirte Funktion betonte.

[1]) „Allgemein logisch“ nicht im Kantischen, sondern im Natorpschen Sinne gefaßt. Es wäre schwer gewesen, überall auf die innere Verwandtschaft der transszendentalen Philosophie mit der Tendenz seiner „allgemeinen Logik“ hinzuweisen. Es ist unterblieben, um den historischen Charakter dieser Untersuchung nicht zu verfälschen. Wer über den Sinn der transszendentalen Formulierungen nachdenkt, wird ohnehin die Zusammenhänge nicht übersehen.

Es mag dahingestellt bleiben, wie weit hier und da schon in der Scholastik das metaphysische Motiv mit „allgemein logischen“ Interessen sich erfüllt. In der Breite der Tradition dürfte es sich nur um eine gegenständliche, metaphysische Transszendenz gegen die Kategorien handeln; und trotzdem wird man überall unter der Oberfläche jene allgemeinere Tendenz wirksam erkennen können, die in den Transszendentien die allgemeinsten logischen Kriterien aller Gegenständlichkeit sucht. Daß die Entwickelung im Ganzen so unfruchtbar blieb, wird vor allem darin seinen Grund haben, daß die verschiedenen Richtungen der gegenständlichen Philosophie, Naturphilosophie, Ethik, Aesthetik, und andererseits auch die Psychologie nicht zu in sich reiner Begründung kamen, und so das Verlangen nach ihrer allgemeinlogischen Rechtfertigung nicht lebendig zum Bewußtsein bringen konnten. Weil alle letzten Probleme, ehe es zur klaren Differenzierung der logischen Methoden in Rücksicht auf den Gegenstand der Natur, der Sittlichkeit und der Kunst, und andererseits der Subjektivität gekommen war, der Metaphysik überantwortet wurden, konnte es nicht zu einer fortschreitenden Erkenntnis der allgemeinlogischen Prinzipien kommen. Die zentrale Vereinigung widerstrebt nicht der peripherischen Differenzierung, sondern fordert sie als ihr unerläßliches Korrelat. So kam es, daß bei der mangelnden methodischen Abgrenzung des kategorialen Bereichs auch die transszendentalen Prinzipien in unklarer Allgemeinheit verblieben und vom Dogmatismus der Metaphysik nicht loskamen.

Erst Kant machte Ernst damit, in ihnen, auch aller bloß formalen Logik gegenüber, die allgemeinsten Richtungen des Gegenstandes überhaupt zur Geltung zu bringen.[1] In

[1] Ich hoffe demnächst in einer besonderen Untersuchung zeigen zu können, wie grundlegend der Begriff des Transszendentalen im Kantischen System ist. Dabei darf das Transszendentale bei Kant nicht von aller Tradition abgelöst interpretiert werden. Cohen hat den Begriff des Transszendentalen viel zu einseitig als bloß wissenschaftskritisch verstanden, und dadurch das Problem der transszendentalen Methode unzulässig verengt.

seinem Sinn bedeutet die Transszentalphilosophie den Anfang einer neuen Epoche der Geschichte der Philosophie, in der die Einheit des gegenständlichen Kosmos nicht nur in der Abtrennung der Form gegen die Materie, sondern in der gegenstandbedingenden Kraft des Logos selbst begründet wird. Die Transszendentalphilosophie greift gleichermaßen über die Dogmatik des Seins wie über die Formalität des Logischen hinaus, und garantiert die Einheit des Seins aus der Einheit einer transszendentalen Methode.

# Lebenslauf.

Ich, *Hinrich Johann Knittermeyer,* Sohn des vormaligen Kapitäns *Peter Knittermeyer* und seiner Ehefrau *Maria,* geb. *Beckmann,* bin am 20. Februar 1891 in Hamburg geboren. Ich bin preußischer Staatsangehörigkeit und evangelischen Bekenntnisses. Von Ostern 1897 bis Ostern 1903 besuchte ich die damalige „Realschule in Eimsbüttel“, darauf bis Ostern 1909 das „Realgymnasium des Johanneums“, beide in Hamburg. Ostern 1909 bestand ich die Reifeprüfung. Unter meinen Lehrern bin ich vor andern *Rudolf Böger* allzeit dankbar. In Jena (Ostern 1909—1910), Heidelberg (Sommer 1910) und Marburg (seit Herbst 1910) studierte ich Philosophie, Deutsch, Geschichte, Religion und Mathematik. Ich besuchte Vorlesungen und Uebungen folgender Herren:

In Jena: *Eucken*, *Liebmann*, *Dinger*, *Rein*, *Michels*, *Leitzmann*, *Schlösser*, *Cartellieri*, *Mentz*, *Stoy*, *Weinel*, *Haussner*, *Thaer*, *Keller*.

In Heidelberg: *Windelband*, *Troeltsch*, *Braune*, *v. Waldberg*, *Oncken*, *Cartellieri*, *Fehling*, *Thode*, *Fehrle*.

In Marburg: *Cohen*, *Natorp*, *Misch*, *Hartmann*, *Vogt*, *Elster*, *v. d. Ropp*, *Busch*, *Brackmann*, *Wenck*, *Klebs*, *Jülicher*, *Heitmüller*, *Rade*, *Bornhausen*, *Neumann*, *Hellinger*, *Viëtor*.

Ihnen allen sage ich an dieser Stelle von Herzen Dank.

Am 5. Oktober 1914 bestand ich in Marburg die Promotions-Prüfung. Von 1914 bis 1918 nahm ich als Infanterist auf wechselnden Kriegsschauplätzen an dem großen Kriege teil. Sommer 1919 bestand ich, gleichfalls in Marburg, die Prüfung für das Lehramt in höheren Schulen.

